حسام الدين درويش

نصوصٌ نقديةٌ في الفكر السياسيِّ العربي والثورة السورية واللجوء

(بشارة وباروت أنموذجًا)





الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

حسام الدين درويش
نصوصٌ نقديةٌ في الفكر السياسيِّ العربي والثورة السورية واللجوء
الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

نصوصٌ نقديةٌ في الفكر السياسيِّ العربي والثورة السورية واللجوء
(بشارة وباروت أنموذجًا)
حسام الدين درويش

في تسويغ وجود اسمي «عزمي بشارة ومحمد جمال باروت» في العنوان، وتوضيح معنى هذا الوجود، نشير إلى أن هذا الكتاب يضمُّ بحثين أساسيين موسعين ومطولين، ومقالاتٍ أو نصوصٍ قصيرةً، مقارنةً بطول البحثين. والبحثان المشار إليهما يتناولان بالنقد نصين لعزمي بشارة ومحمد جمال باروت. وإن أهمية هذين البحثين وخصوصية مضمونهما ومركزيتهما في الكتاب، كل ذلك مثَّل المسوِّغ الأساسي الذي دفعنا إلى إضافة اسمي بشارة وباروت إلى عنوان هذا الكتاب.

سبق للنصوص، المجموعة في هذا الكتاب، أن نُشرت في مجلة عالم الفكر، أو في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (مركز الدوحة)، أو في عددٍ من المواقع والمنابر الثقافية والإعلامية العربية (موقع الأوان وشبكة جيرون وجريدة أبواب، وموقع الحوار المتمدِّن). وإن كتابة هذه النصوص ونشرها على مدار الأعوام الستة الماضية يمكن أن يثير التساؤل حول مدى راهنيتها التي يمكن أن تسوِّغ جمعها وإعادة نشرها في كتابٍ مستقلٍ. ويمكن لهذا التساؤل أن يشرعن نفسه من خلال الإشارة إلى التغيرات السريعة التي شهدها الواقع السياسي العربي عمومًا، وتلك المتعلقة بالثورة السورية خصوصًا. وفي الإجابة عن مثل هذا التساؤل المفترض، نرى ضرورة التشديد على أنّ تاريخية الفكر وارتباطه بسياقٍ تاريخيٍّ محدَّدٍ، من ناحيةٍ أولى، لا ينفي كونه عابرًا للتاريخ، من ناحيةٍ ثانيةٍ. وعلى الرغم من التغيرات المشار إليها آنفًا، نعتقد أن (معظم) النصوص المكوِّنة لهذا الكتاب ما زالت تحتفظ براهنيةٍ كبيرةٍ.

ISBN: 978-614-01-2189-8
9 786140 121898

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

نصوصٌ نقديةٌ
في الفكر السياسيِّ العربي
والثورة السورية واللجوء

(بشارة وباروت أنموذجًا)

نصوصٌ نقديةٌ
في الفكر السياسيِّ العربي
والثورة السورية واللجوء

(بشارة وباروت أنموذجًا)

حسام الدين درويش

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى: نيسان/أبريل 2017م – 1438 هـ

ردمك 978-614-01-2189-8

توزيع

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

facebook.com/ASPArabic
twitter.com/ASPArabic
www.aspbooks.com
asparabic

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 – 785108 – 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران – بيروت 2050-1102 – لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

تصميم الغلاف: **علي القهوجي**

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت – هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت – هاتف 786233 (9611+)

أهدي هذا الكتاب

إلى كل من آمن بقيم الثورة السورية، بوصفها ثورة حريةٍ وكرامةٍ، وسعى إلى تحقيق هذه القيم وقدم التضحيات من أجلها

(و) إلى ياسين الحاج صالح،

(و) إلى المخطوفين الأربعة:

رزان زيتونة، سميرة الخليل، ناظم حمّادي، وائل حمادة

تنويه وشكر

أود التنويه بمؤسسة "صـــندوق إنقـــاذ العلمـــاء Scholar Rescue Fund" وبجامعة كولونيا في ألمانيا، وشكرهما على المنحة التي سمحت لي باســـتئناف العمل الأكاديمي في جامعة كولونيا وبالعودة إلى الكتابة ونشر هذا الكتاب.

المحتويات

مقدمة

يضمُّ هذا الكتاب النصوص التي كتبتها، في ميدان الفكر العربي عمومًا، بين عامي 2011-2016(*). وكما هو واضحٌ في العنوان، تتمحور مواضيع الكتاب حول ثلاث نقاطٍ أساسيةٍ: بعض إشكاليات الفكر السياسي (العربي) المعاصر، مثل مسائل القومية والديمقراطية؛ بعض الإشكاليات المرتبطة بالثورة السورية مثل خلفية هذه الثورة وأسبابها وسيرورتها وآفاقها؛ وبعض الإشكاليات المتعلقة بمسألة اللجوء. وسأحاول في ما يلي توضيح محتويات الكتاب، من خلال شرح المفردات التي يتضمنها عنوانه.

يضمُّ الكتاب **نصوصًا**، بالمعنى الواسع، وبالمعنيين الهيرمينوطيقي والتفكيكي، للكلمة. فهي نصوصٌ، بالمعنى الواسع للكلمة، من حيث كونها كتابةً أو كلامًا مكتوبًا يسعى إلى أن يكون مقروءًا. وهي نصوصٌ، بالمعنى الهيرمينوطيقي، من حيث كونها قابلةً، بالفعل ومن حيث المبدأ، لتأويلاتٍ مختلفةٍ يمكن أن تصل إلى حد التناقض. وهي نصوصٌ، بالمعنى التفكيكي، من حيث أن نسيجها يمكن أن يتضمن تناقضاتٍ ومعاني أو دلالاتٍ لم يعِها أو يقصدها كاتبها، وفرادةً يصعب فهمها، في ضوء المقارنات والمشابهات عبر إظهار التناص. وبغض النظر عن القارئ النموذجي الذي تم تصورّه أو تخيلُّه حين كتابة هذه النصوص، فإنها تصبح، بمجرد نشرها أو إتاحتها للعموم، قابلةً لأن تُقرأ وتُفهم وتُؤول وتُوظَّف، بطرقٍ مختلفةٍ، قد تصل إلى حدِّ التضاد أو التناقض. فالنصوص تخرج من "سيطرة" كاتبها، بمجرد نشرها، وربما قبل ذلك أيضًا، لتصبح

(*) يوجد نصوصٌ أخرى قمت بكتابتها ونُشِرت في عددٍ من المجلات ومراكز البحوث العربية، في تلك الفترة، وهي ليست موجودةً في هذا الكتاب. بعضٌ من هذه النصوص يتعلق بفلسفة العدالة والاعتراف وروسو، وأفكر بجمعها ونشرها لاحقًا، مع نصوصٍ أخرى، أنوي كتابتها لاحقًا، وتنتمي إلى الدائرة المعرفية ذاتها، في كتابٍ مستقلٍ. ويوجد نصوصٌ أخرى، نُشِر بعضها مسبقًا، وتتعلق بالنقد وثالوث التابو أو المحرَّمات (الجنس، الدين، السياسة) عند صادق جلال العظم، وسأعمل "قريبًا" على نشرها في كتابٍ مستقلٍّ عند الانتهاء من إنجازها.

مشاعًا وملكًا لكلّ قرائها. ويبدو مفارقًا القول إن النص لا يكون نصًّا يمكن أن يحيل إلى كاتبه إلا عندما يُنشر هذا النص أو يُتاح للعموم؛ لكن نشر الكاتب لنصوصه يترافق، في الوقت ذاته، مع نزع "هاء" ملكيته لهذه النصوص، وليبدأ عندها اغتراب هذه النصوص عنه، بقدر امتلاكها (المختلف) من قبل قرائها. هذا الاغتراب يفتح الباب أمام إشكالية المسؤولية: مسؤولية الكاتب عن الدلالات المتعددة التي يراها القراء حاضرةً في نصوصه؛ لذا أود التشديد على أن الحديث عن اغتراب النصوص المنشورة عن كاتبها لا يعني أنني أتبرأ من مسؤولية ما تحتويه هذه النصوص من دلالاتٍ وأفكار. فحتى لو كان النص يتيمًا، وفقًا لأفلاطون، فإن كاتبه ينبغي أن يحاول تبنيه وتحمُّل المسؤولية عنه، لدرجةٍ أو لأخرى، وبطريقةٍ أو بأخرى. وفضلاً عن ذلك، آمل ألا تبتعد الدلالات المستخلصة من قبل القراء، ابتعادًا كاملاً ودائمًا، عن "الدلالات المقصودة" من قِبَل الكاتب، كما آمل أن يساعد اهتمامي بدقة التعبير، قدر المستطاع، على تلافي الكثير من أنماط سوء الفهم أو عدمه.

نأتي الآن إلى السمة الأساسية لمعظم، وربما كل، هذه النصوص، **السمة النقدية**. تعني هذه السمة **أوّلاً** أن هذه النصوص لا تتناول الموضوعات، غالبًا، إلا من خلال مناقشة أفكار مفكرين أو باحثين آخرين، تناولوا هذه الموضوعات. وإن تركيز معظم هذه النصوص على مناقشة أفكار باحثين أو مفكرين آخرين، يبيِّن طابعها الحواري أو البينذاتي من جهةٍ، ولا ينفي تناولها المباشر للموضوعات التي تتناولها أفكار هؤلاء الباحثين أو المفكرين، من جهةٍ ثانيةٍ. وتعني السمة النقدية، **ثانيًا**، أن مناقشة نصوص الآخرين و/أو أفكارهم ومنظوراتهم لا تقتصر على مجرد عرضها وتحليلها وتوضيحها، ولا تهدف إلى مجرد الإشادة بها أو انتقادها؛ فالنقد هو تقييمٌ يسعى إلى أن يكون "موضوعيًّا"، عن طريق إبرازه لإيجابيات الموضوع المنقود وسلبياته، على حدٍّ سواء. وحتى في حال تغلُّب الطابع الانتقادي على الطابع النقدي، في بعض النصوص، فثمة غالبًا سعيٌ إلى تضمين الانتقاد في رؤيةٍ نقديةٍ أوسع، ترى في الانتقاد لحظةً من لحظات العملية النقدية، وليس مضادًّا أو مناقضًا لها بالضرورة. تتضمن بعض النصوص توضيحًا لمعنى النقد الممارس فيها، لكن ينبغي التشديد على أن هذا النقد لا يعني، لا بالضرورة ولا غالبًا، رفضًا لما ننقده أو نفيًا أو تقليلاً من أهميته؛ ولا ينبغي التعامل معه على أنه

نابعٌ، بالضرورة أو بالدرجة الأولى، من نفورٍ نفسيٍّ أو عداءٍ أيديولوجيٍّ؛ لا بل إنني أستطيع المجازفة بالقول إن النقد (خصوصًا ذاك الممارس في مناقشة نصوص بشارة وباروت) ينطلق – وينبغي له، غالبًا وربما دائمًا، أن ينطلق إن أراد أن يكون خصبًا – من رؤيةٍ تقرُّ مسبقًا بأهمية الموضوع المنقود، وغنى أفكاره، وفائدة إبرازها ومناقشتها.

من الضروري الانتباه إلى **معنى النقد** في هذه النصوص؛ لأنه على الرغم من شيوع مصطلح النقد، إلا أنه يظل مصطلحًا ضبابيًّا وملتبِس المعنى، لدرجة إحالته إلى معانٍ مختلفةٍ إلى حد التناقض. وهذا هو أحد الأسباب التي جعلتنا نخصص دراسةً مطولةً لتوضيح بعض دلالات مفهوم النقد وتمييزه عن الانتقاد. وثمة مفارقةٌ، في هذا الخصوص، تتجلى في التسليم بأهمية النقد، من جهةٍ، وإظهار حساسيةٍ بالغةٍ تجاه النقد وصاحبه، عند تعرض نصوصنا أو أفكارنا للنقد، من جهةٍ أخرى. وقد ظهرت هذه المفارقة جليًّا في ردود فعل بعض المفكرين والكتَّاب الذين تتناولهم النصوص المنشورة، في هذا الكتاب، بالنقد؛ حيث رأى أحدهم أن أقل ما يُقال عن التفسيرات التي يتضمنها النقد الموجَّه إلى فكره ونصوصه بأنها "مغرِضةٌ" وأن النقد/النص لا يستحق، على هذا الأساس، النشر (في المركز الذي يديره). طبعًا ردود الفعل على النقد ليست بهذه "السلبية" دائمًا. فإضافةً إلى هذا **الرفض والاستهجان**، تراوحت ردود بعض المفكرين والكتَّاب على النقد الموجَّه إلى نصوصهم وأفكارهم، في الكتاب الحالي، بين **قبول النقد** والاعتراف بأحقية وجوده، من حيث المبدأ، على الأقل، **وتقبّله**، الذي وصل أحيانًا إلى درجة إشادة الطرف المنقود بالنقد وبصاحبه. بالتأكيد القبول والتقبُّل لا يعنيان بالضرورة الإقرار بأحقية أو مقبولية كل أو حتى معظم مضامين النقد، والاتفاق على كل ما جاء فيه، وإنما يعنيان، في الحد الأدنى، الاعتراف بالمشروعية والمعقولية، الجزئيتين والنسبيتين، لمضامين النقد وصياغتها.

وفقًا لعنوان الكتاب، **الفكر السياسي (العربي)** هو أحد ثلاثة موضوعات يتناولها هذا الكتاب، لكن يمكن القول، من **منظورٍ أوّلٍ**، إن كل الموضوعات، في هذا الكتاب، تنتمي إلى الفكر السياسي (العربي)، بطريقةٍ أو بأخرى، ولدرجةٍ أو لأخرى؛ فمن الواضح أن موضوع الثورة (السورية) ينتمي بالتأكيد إلى موضوعات هذا الفكر. وربما كان انتماء موضوع "اللجوء" أقل وضوحًا، لكن سيتضح لقارئ النصوص

المتعلقة باللجوء مدى ارتباط هذا الموضوع بالفكر السياسي عمومًا، وبعلاقة السياسة بالأخلاق خصوصًا. وتتنوع الموضوعات المبحوثة في هذا الكتاب والمنتمية إلى حقل الفكر السياسي (العربي)، ويأتي في مقدمتها مسائل الديمقراطية والقومية والثورة والإصلاح والأيديولوجيا (بأنماطها المختلفة) والعقل السياسي والعلمانية والوطنية... إلخ.

ويمكن التشديد، من **منظورٍ ثانٍ**، على أن الموضوع الأساسي في الكتاب هو **الثورة (السورية)**، لأن هذه الثورة حاضرةٌ، حضورًا بارزًا، ومباشرًا أو غير مباشرٍ، في كل نصوص هذا الكتاب، وبدون أي استثناء. فطيف الثورة السورية حاضرٌ، حتى في بحث المناقشة النقدية لكتاب عزمي بشارة "في المسألة العربية..."، الذي جرى تناوله، جزئيًّا على الأقل، انطلاقًا من المنظور الذي أسهمت، في خلقه، الثورات العربية عمومًا، والثورة السورية خصوصًا. لقد كانت الانطلاقة العظيمة للثورة السورية هي المحرِّك الأول لكتابة نصوص هذا الكتاب، التي رافقت المسيرة الشجاعة والمضطربة والمأساوية لهذه الثورة، لمدة ستة أعوامٍ تقريبًا، إلى أن وصلت إلى مرحلةٍ، أصبح فيها النقاش يدور، جزئيًّا وبقوةٍ، حول مسائل من نوع: "هل انتهت الثورة السورية؟" و"ليتها لم تكن!".

موضوع **اللجوء** جديدٌ عمومًا، في الفكر السياسي العربي، ومن المتوقع أو المنتظر أن تزداد مستقبلاً أهمية هذا الموضوع في الفكر العربي (السياسي وغير السياسي)؛ لأن الواقع السياسي العربي، الذي كان سببًا في حرمان الناس من مواطنيتهم، أفضى، في بعض البلاد العربية، إلى حرمان كثيرٍ من الناس من بيوتهم وأرضهم ودفعِهم قسرًا إلى النزوح واللجوء في بلادٍ مجاورةٍ أو بعيدةٍ. وقد اكتسب موضوع اللجوء، خلال السنوات القليلة الماضية، حضورًا قويًّا وراهنيةً كبيرةً، في الفكر السياسي الغربي. وعلى الرغم من قلة عدد النصوص التي تتناول موضوع اللجوء في هذا الكتاب، إلا أنني أعتقد أنها تتناول بعض أهم النقاط المثارة، أو التي يمكن إثارتها، حول هذه المسألة. والنقد الموجه، في هذا الإطار هو "نقدٌ مزدوجٌ": نقدٌ لأفكارٍ ونصوصٍ عربيةٍ و"غربيةٍ"، في الوقت نفسه.

من الضروري توضيح معنى القوسين الهلالين "()" المحيطين بكلمتي "العربي" و"السورية" في شرحنا السابق للعنوان. يُستخدم عادةً هذان القوسان، للإشارة إلى

إمكانية قراءة الجملة، بدون الكلمة الموضوعة بين هذين القوسين. ونظرًا إلى أنّ هذا الكتاب يتناول، أحيانًا وجزئيًّا، الفكر السياسي وموضوع الثورة، من منظورٍ فلسفيٍّ أو مفاهيميٍّ عامٍّ، لا يرتبط ارتباطًا حصريًّا بالفكر السياسي العربي والثورة السورية، ارتأينا وضع القوسين حول صفتي "العربي" و"السورية". فالفكر السياسي الذي يتناوله هذا الكتاب ليس فكرًا عربيًّا "خالصًا" على الإطلاق. صحيحٌ أنه يتعامل، بالدرجة الأولى، مع المفكرين العرب، والواقع السياسي العربي، والإشكاليات الأساسية المرتبطة به، إلا أن ذلك لا يجعله يقطع مع الفكر غير العربي (الفكر "الغربي" خصوصًا)؛ فثمة صلات قويةٌ بين الفكر السياسي، الحاضر في هذا الكتاب، والفلسفة الغربية عمومًا، والفلسفة السياسية خصوصًا. ومن المهم الإشارة إلى أننا لا نضع الفكر والفلسفة، في حالة تقابلٍ، كما هو شائعٌ أحيانًا – عندما يتم الحديث، على سبيل المثال، عن وجود فكرٍ عربيٍّ وعدم وجود فلسفةٍ عربيةٍ – بل ننظر إلى الفلسفة على أنها نمطٌ من أنماط الفكر، وليست مقابلاً له. وإن الفكر السياسي الذي يتضمنه أو يتناوله هذا الكتاب هو عربيٌّ من حيث الواقع المتعين الذي يستهدف دراسته ومعالجته وإيجاد الحلول لمشكلاته العملية وإشكالياته النظرية، وهو فلسفيٌّ – عالميٌّ أو إنسانيٌّ عامٌّ، وليس عربيًّا فقط؛ لأن الإشكاليات والأفكار التي يتناولها لا تخصُّ العرب فقط، ولا يتم تناولها من زاوية صلتها بالواقع العربي فحسب. كما يجري هذا التناول، في كثيرٍ من الأحيان، من خلال الاستناد إلى مرجعياتٍ **فكريةٍ** – فلسفيةٍ غربيةٍ. فعند الحديث عن مفاهيم أو مواضيع القومية أو السلطة أو الديمقراطية أو العلمانية... إلخ، تحصل المزاوجة بين التناول الفلسفي العام (الإنساني أو المجرَّد) لهذه المفاهيم والمواضيع، والتناول المحدَّد لها، في السياق العربي عمومًا، وفي السياق السوري خصوصًا. وينطبق الأمر نفسه على مفهوم الثورة؛ وهذا هو مسوِّغ وضع صفة "السورية" بين قوسين. فالحديث عن الثورة عمومًا يستلزم التنظير العام والمجرَّد، الذي يسمح لاحقًا بتناولٍ فكريٍّ لثوراتٍ محدَّدةٍ أو متعيِّنةٍ، وهي، في هذا الكتاب، الثورات العربية عمومًا، والثورة السورية خصوصًا.

وفي تسويغ وجود اسمي "**عزمي بشارة ومحمد جمال باروت**" في العنوان، وتوضيح معنى هذا الوجود، نشير إلى أن هذا الكتاب يضمُّ بحثين أساسيين موسعين ومطولين،

ومقالاتٍ أو نصوصٍ قصيرةً، مقارنةً بطول البحثين. والبحثان المشار إليهما يتناولان بالنقد نصين لعزمي بشارة ومحمد جمال باروت. وإن أهمية هذين البحثين وخصوصية مضمونهما ومركزيتهما في الكتاب، كل ذلك مثّل المسوِّغ الأساسي الذي دفعنا إلى إضافة اسمي بشارة وباروت إلى عنوان هذا الكتاب.

سبق للنصوص، المجموعة في هذا الكتاب، أن نُشرت في مجلة **عالم الفكر**، أو في **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (مركز الدوحة)**، أو في عددٍ من المواقع والمنابر الثقافية والإعلامية العربية (**موقع الأوان** وشبكة **جيرون** وجريدة **أبواب**، وموقع **الحوار المتمدِّن**). وإن كتابة هذه النصوص ونشرها على مدار الأعوام الستة الماضية يمكن أن يثير التساؤل حول **مدى راهنيتها** التي يمكن أن تسوِّغ جمعها وإعادة نشرها في كتابٍ مستقلٍّ. ويمكن لهذا التساؤل أن يشرعن نفسه من خلال الإشارة إلى التغيرات السريعة التي شهدها الواقع السياسي العربي عمومًا، وتلك المتعلقة بالثورة السورية خصوصًا. وفي الإجابة عن مثل هذا التساؤل المفترض، نرى ضرورة التشديد على أن تاريخية الفكر وارتباطه بسياقٍ تاريخيٍّ محدَّدٍ، من ناحيةٍ أولى، لا ينفي كونه عابرًا للتاريخ، من ناحيةٍ ثانيةٍ. وعلى الرغم من التغيرات المشار إليها آنفًا، نعتقد أن (معظم) النصوص المكوِّنة لهذا الكتاب ما زالت تحتفظ براهنيةٍ كبيرةٍ. وللتدليل على هذه الراهنية ولتوضيح معناها، سنشير، في ما يلي، إلى بعض أهم الأفكار التي يتناولها هذا الكتاب.

تتناول مناقشتنا النقدية لكتاب عزمي بشارة "**في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**"، مسألتي الديمقراطية والقومية (العربية)، وإمكانية إقامة علاقةٍ جدليةٍ بناءةٍ أو منتجةٍ، نظريًّا و/أو عمليًّا، بينهما. ومن الصعب إنكار مدى راهنية هذه المسائل في الواقع والفكر السياسي الحاليين، حتى بعد مضي عشر سنواتٍ من إصدار كتاب بشارة، ومضي أربع سنواتٍ على كتابة المناقشة النقدية لهذا الكتاب. وإضافةً إلى هذه الراهنية، على الصعيد المعرفي، يحتفظ نص "المناقشة النقدية" براهنيةٍ منهجيةٍ متداخلةٍ معها وموازيةٍ لها، في الوقت نفسه؛ لكونها استندت إلى رؤيةٍ منهجيةٍ معاصرةٍ تتعلق بالجدل الممكن، في الفكر والواقع السياسيين، بين البنية وفاعلية الذات، بالإضافة إلى العلاقة الإشكالية بين الأيديولوجيا والمعرفة العلمية، في البحوث الفكرية عمومًا، والسياسية منها خصوصًا. ولا تقل النصوص الأخرى المكوِّنة لهذا الكتاب راهنيةً،

فمناقشتنا للفكر والواقع السياسي العربيين تأسست، دائمًا تقريبًا، على تأسيسٍ نظريٍّ وتأطيريٍّ مفهوميٍّ، بما يسمح بفهم الحالة الراهنة وتجاوزها، في الوقت نفسه. وهذا ما نجده على سبيل المثال لا الحصر، في الحديث عن السلطات العربية (السياسية خصوصًا)، حيث قمنا بالتمييز بين معنيين مختلفين، بل ومتناقضين، لهذا المفهوم، بما يسمح لنا بقراءة واقع السلطة، ليس في الواقع العربي الراهن فحسب، بل وفي أي واقعٍ مستقبليٍّ أيضًا. وينطبق الأمر نفسه على مفاهيم الثورة والعقل والإرادة والحيادية والموضوعية والعقلانية والمعقولية والانتماء والاعتراف والقول والفعل... إلخ، التي قمنا بدراستها في هذا الكتاب.

قد يبدو، للوهلة الأولى، أو يُعتقَد أن نص "**مناقشة نقدية لأبحاث محمد جمال باروت عن الثورة السورية**"، هو أقل نصوص هذا الكتاب راهنيةً، أو ليس له راهنيةٌ على الإطلاق، لأن أبحاث باروت (التي نُشرَت لاحقًا في كتاب) تتناول تأريخ العقد الأخير في تاريخ سورية، لتوضيح خلفيات الثورة السورية، وتأريخ الأشهر الخمسة الأولى من هذه الثورة، واستشراف آفاقها المستقبلية حينئذٍ. في مقابل ذلك الاعتقاد المظنون، نرى، بدايةً، ضرورة التشديد على أهمية أبحاث باروت وراهنيتها. فبحكم عملي التدريسي والبحثي في جامعة كولونيا الألمانية، والذي يتمحور حول الربيع العربي والإسلام السياسي والثورة السورية، اطلعت على معظم الكتب التي تتناول هذا الموضوع باللغتين العربية والإنجليزية، حتى نهاية عام 2016، ولم أجد، في هذا الصدد، كتابًا يفوق أهمية كتاب باروت أو يسمح لنا باستبعاده من دائرة المراجع الأساسية التي توضح خلفية الثورة السورية والأشهُر الأولى من سيرورتها. لكن أهمية هذا الكتاب، بوصفه بحثًا رصينًا موثِّقًا لكثيرٍ من المعلومات والوقائع المتعلقة بخلفيات الثورة السورية وانطلاقتها، لا ينفي احتواء منظوره المعرفي والمنهجي والاستشرافي على كثيرٍ من الأفكار الإشكالية التي تستحق المناقشة والدراسة والنقد. وهذا بالضبط ما حاولت فعله في "مناقشتي النقدية". وأعتقد بأن كتاب باروت ومناقشتي النقدية له يسمحان بفهمٍ، جزئيٍّ لكن أساسيٍّ، لخلفية الثورة السورية وسيرورتها الماضية وحاضرها الراهن وآفاقها المستقبلية، وللنمطين الأساسيين من الآراء السائدة بين السوريين (الثائرين أو المعارضين)، في خصوص هذه الثورة. وقد تابعت في نصوصٍ

لاحقةٍ – مجموعةٍ في هذا الكتاب – عرض هذين النمطين، ومناقشة أبرز أفكارهما، والتنقيب عن أسسهما النظرية والمفاهيمية، والتغيرات التي طرأت عليهما أو حصلت فيهما خلال سيرورة الثورة السورية.

أود أن أختم هذه المقدمة، بالإشارة إلى أنني أبقيت على نصوص الكتاب، كما نُشِرت أو أُرسِلت للنشر، ولم أجرِ أي تعديلاتٍ أو تغييراتٍ على مضامينها، واقتصرت جلّ التعديلات على تنقيحاتٍ لغويةٍ وتعديلاتٍ أو تدقيقاتٍ في بعض الصياغات. وفي الختام، أتوجَّه بجزيل الشكر إلى كلٍّ من زوجتي عنان الشيخ حيدر، وأصدقائي أحمد اليوسف وشهيرة شرف وماهر اختيار، لأنهم كانوا أول من قرأ معظم هذه النصوص، بُعيد كتابتها، وقد استفدت بالتأكيد من ملاحظاتهم وأفكارهم وتصويباتهم.

مناقشة نقدية لكتاب عزمي بشارة "في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي"[1]

(1) نشر هذا البحث في مجلة **عالم الفكر**، المجلد 43 يوليو/سبتمبر، (2014)، ص 257-296.

تهدف هذه المناقشة إلى تسليط الضوء على أبرز الإشكاليات الـتي يتضـمنها هـذا الكتاب[1]، وإبراز بعض الأسئلة والأسس المنهجية والمعرفية الـتي ينطلـق منـها، وآليـة معالجتها، والبناء عليها، ومدى منطقية أو معقولية هذه المعالجة وهذا البناء. وتنطلـق هـذه الدراسة من فرضيةٍ أو أطروحةٍ ترى أن النص مبنيٌّ على أساس ثنائياتٍ متقابلةٍ يتم السـعي إلى إقامة جدل على النمط الهيغلي بينها. وانطلاقًا من هذه الأطروحـة، سـيتم "تقيـيم" الكتاب، بالدرجة الأولى، على أساس مدى نجاحه في تأسيس هذا الجـدل بـين ثنائيـات يطرحها الكتاب صراحة أو يحتويها ضمنًا، مثل: "المسألة العربية" و"الاسـتثنائية العربيـة"، القومية والديمقراطية، "البنية وفاعلية الذات، الأيديولوجيا (القومية) والمعرفـة "العلميـة"... إلخ. ونجرؤ على القول إنّ الجدل الهيغلي، بوصفه رؤيةً فلسفيةً منهجيةً، يمثل "الـروح" أو الأساس الفلسفي العميق أو الأعمق لهذا الكتاب. ويبدو أثر هذه الرؤية واضحًا، على الرغم من عدم الإشارة إلى هيغل، في الكتاب، سوى مرة واحدة فقط (ص 19). ويقـوم هـذا المنهج الجدلي على الجمع بين طرفين، يقصي، في المرحلة الأولى، كلٌّ منهما الآخر أو يتضاد أو يتناقض معه؛ ثم يتم، في المرحلة الثانية، رفع هذا التناقض إلى وحـدةٍ تلغـي التعـارض وتحتفظ به، في الوقت نفسه. ويتم هذا الرفع أو التجاوز، من خـلال إبـراز إمكانيـة أو ضرورة أن يكون كل طرف متوسَّطًا بالآخر. ويبيِّن هذا التوسط أن كل طرف يقتضـي الآخر وينفيه، في الآن ذاته. وهكذا، لا يتحقق كل طرفٍ إلا بسلب نقيضه وبسلب نفسه، بواسطة الطرف الآخر. ويتجلى المثال الأشهر على هذه الوحدة الجدليـة عنـد هيغـل في العلاقة بين الوجود والعدم. فكلٌّ منهما نقيضٌ أو مضادٌّ للآخر، لكن، يـتم تجـاوز هـذا التناقض أو التضاد في "الصيرورة" التي تتضمن الطرفين وتنفيهما، في الآن ذاتـه[2]. وتعـني

---

(1) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربـي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007). سنوثق لاحقًا ما نقتبسه، من هذا الكتاب، في الـنص، بالاكتفـاء بوضع رقم الصفحة بين قوسين بعد الاقتباس.

(2) حول معنى الجدل عمومًا، ولدى هيغل خصوصًا، انظر: ميخائيل أنوود، "مـادة الجـدل"، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: المجلـس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 162-166.

الجدلية هنا، في ما تعنيه، رفض الأحادية واللاتاريخية. وقد اكتسبت الجدلية معنى جديدًا نسبيًّا مع ماركس، بحيث أصبحت مغايرة للميتافيزيقي أو الغيبي. وسنبين مدى حضور الجدل بكل معانيه أو دلالاته السابقة في بناء هذا الكتاب وفي مقاربته للمواضيع المطروحة.

1

الجدل بين المسألة العربية والاستثنائية العربية

تعني "المسألة العربية" هنا، بالدرجة الأولى، أنّ القومية العربية هي «أكبر قومية معاصرة لم تحظَ بحق تقرير المصير، بالتحول إلى أمة ذات سيادة ولم تحظَ بفرصة الصراع بعد ذلك للتحول إلى أمة من المواطنين» (ص 245). وليس واضحًا بدقةٍ معنى "الاستثنائية العربية" في النص، لكن يمكن القول مبدئيًا إنها تشير إلى عدم قيام نظامٍ ديمقراطيٍّ في أي بلدٍ عربيٍّ. ولكن إذا كانت الدول العربية هي المستثناة، فمن هو المستثنى منه؟ يؤكد النص أنّ انتشار الديمقراطية في دول العالم هو الاستثناء، وليس العكس؛ لذا، لا يمكن أن تكون دول العالم عمومًا هي المستثنى منه. وفي الواقع، يرى الباحث أنّه إذا نظرنا إلى الدول العربية والإسلامية، نلاحظ وجود بعض الانتقالات إلى الديمقراطية في عدد من الدول الإسلامية، وانعدام ذلك في الدول العربية. وعلى هذا الأساس، ومن زاوية "التشخيص الإحصائي"، يقول الباحث بعدم وجود "استثنائية إسلامية" وبوجود "استثنائية عربية"، مع تأكيد طابعها التاريخي غير الجوهري؛ بمعنى أن القول بوجود خصوصية أو استثنائية عربية بخصوص الديمقراطية لا يشير إلى ماهية أو خاصية ثابتة محايثة للعرب أو لثقافتهم، تقف عائقًا أمام تحقق الديمقراطية في الدول العربية. فهذه الاستثنائية «تاريخية، أي محددة بالظرف التاريخي» (ص 166).

وهكذا، تشكّل ثنائية "المسألة العربية" أو القومية (العربية)، و"الاستثنائية العربية" أو الديمقراطية، الثنائية الأبرز في هذا الكتاب. ويبين مفهوم التعددية أن طرفي هذه الثنائية متناقضان، أو متعارضان على الأقل؛ لأنّ «القومية، بما هي قومية، لا تترك مجالاً للتعددية، ولا تفسح مجالاً لها»[1]، وفي المقابل، ليس ثمة ديمقراطية من دون تعددية (تعددية آراء، تعددية أحزاب.. إلخ). وعلى الرغم من إدراكه لهذا التناقض أو التعارض

(1) انظر: عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، الطبعة 3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 283.

بين القومية والديمقراطية، عمل الباحث على إظهار ضرورة دمقرطة الاتجاه القومي، وقومنة الاتجاه الديمقراطي، في الدول العربية. ويتمثل الحل الذي يقدمه الباحث لهذا التناقض المبدئي في مفهوم "دولة المواطنة" أو "دولة المواطنين". ففي هذه الدولة، تتحقق الدولة القومية التي لا تلبث أن تنفي ذاتها في دولة المواطنة. وقد اتبع الباحث طريقًا طويلاً ومتعرجًا في التدليل على هذا "الحل". وسنعمل في ما يلي على إبراز الملامح الأساسية لهذا الطريق، مع التركيز على الطابع الجدلي والذي تتسم به معالجة الباحث لمعظم الأفكار المتعلقة بهذه الأطروحة.

يبدأ الباحث هذا الطريق بتأكيد ضرورة رفض أي محاولة لإقامة الديمقراطية عن طريق التدخل الأجنبي الاستعماري، ثم يقوم بما هو شبيه بـ "الجدل السلبي" عند تيودور أدورنو[1]. ويتمثل هذا الجدل، عند الباحث، في نقد أو انتقاد "كافة" نظريات الانتقال إلى الديمقراطية. لكن، على العكس من أدورنو الذي لم يفضِ نقده إلى نظريةٍ في الفعل السياسي[2]، فإنّ نقد الباحث هو مرحلةٌ أولى تقوم على النفي أو السلب، لتمهد الطريق أمام التشديد، في مرحلةٍ لاحقةٍ، على أهمية الدور السياسي للذات وفاعليتها في هذا الإطار. وسنعالج هذه النقطة لاحقًا تحت عنوان "الجدل بين البنية والفعل أو فاعلية الذات".

يولي النص أهميةً فائقةً لنوعية الأسئلة التي ينبغي طرحها، وللأسس النظرية (العلمية أو الأيديولوجية) التي تنطلق منها هذه الأسئلة. ولهذا لا يرى فائدةً أو جدوى من مناقشة أسئلةٍ "أيديولوجيةٍ" و"غير علميةٍ"، مثل: «لماذا تنجح الديمقراطية في كل مكان ولا تنجح في العالم العربي؟ ولماذا تتعقد مهمة الانتقال نحو الديمقراطية في العالم العربي» (ص 53). ويبيِّن أن هذه الأسئلة – التي تستعيد سؤال النهضة العربية الشهير "لماذا تخلف العرب/المسلمون في حين تقدم غيرهم؟" – تنطلق من افتراضاتٍ خاطئةٍ تتمثل في تحويل ما هو استثنائيٌّ وتاريخيٌّ (أي الديمقراطية) إلى قاعدةٍ وأمرٍ طبيعيٌّ. وهذه الأسئلة "زائفةٌ علميًّا"، لأنها تبحث عن «فهم أو **تفسير غياب ظاهرة** اجتماعية سياسية»

(1) Cf. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. A. B. Ashton, (London; New York: Routledge, 2004).

(2) انظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة: سعد هجرس، (طرابلس: دار أويا، 1998)، ص 48-49.

(ص 54)، في حين أن مألوف العلم «**هو تفسير ظواهر** قائمة أو شرحها وشرح أسبابها وتاريخها» (ص 54). وقد يتبادر إلى الذهن هنا أن الباحث يعتقد أنه ينبغي أن ينصب عمل الباحثين في الشأن الديمقراطي على تفسير ظاهرة الاستبداد أو الطغيان التي تتسم بها الأنظمة العربية، وأسباب هذه الظاهرة، وتاريخها. لكنَّ الباحث لا يتبنى هذا الطرح؛ لأنه يعتقد أن «الديمقراطية ليست عكس الطغيان، لا فلسفيًا، ولا في التجربة التاريخية، ولا حتى في أذهان الناس» (ص 67)، فنقد الطغيان أو القضاء عليه لا يفضي بالضرورة إلى التحول الديمقراطي. فبشارة يرى أنّ مهمة الباحثين في الشأن الديمقراطي تكمن، بالدرجة الأولى، في «فهم وتفسير بنية المجتمعات وثقافاتها التي تنسجم في هذه البنية الاجتماعية وتتوتر معها في آن، وشرح وظيفة البنى الاجتماعية المختلفة، وربما حتى المجازفة المحسوبة في وضع فرضيات حول الطاقة الكامنة فيها وإمكانيات التطور الديمقراطي» (ص 55).

وانطلاقًا من هذه المهمة، عمل الباحث على إظهار عدم وجود نظرية مؤكدة تشرح، شرحًا دقيقًا، كيفية التحول الديمقراطي، وعلى "انتقاء" بعض العوامل التي يشيع النظر إليها على أنها تمثل عوائق أمام الانتقال إلى الديمقراطية. وتتجسَّد هذه العوائق في: الاقتصاد الريعي، ضعف الثقافة الديمقراطية، البنية القبليَّة والعشائرية، الإسلام كدين وحضارة، ترييف المدينة، المنشأ الريفي للقيادات العسكرية الانقلابية، ضعف الطبقة الوسطى. ويخلص الباحث إلى نتيجتين أساسيتين: أولاً، لا تمثّل هذه العوائق أسبابًا تحول دون التحوُّل إلى الديمقراطية، ثانيًا، لا يمكن فهم هذه العوامل ودورها، من دون فهم تداخلها أو ارتباطها الوثيق، في الدول العربية، بالمسألة العربية.

1- قومنة الديمقراطية ودمقرطة القومية

يرى الباحث أنّه من الضروري "قومنة" السعي إلى الديمقراطية في الدول العربية، ليس فقط لأنّ عوامل الإعاقة مرتبطة بعدم حل المسألة القومية، بل أيضًا وخصوصًا، لأنّ حل المسألة القومية في نوع من الوحدة – على مستوى الدولة القطرية على الأقل – قد يمنع من الانزلاق إلى الولاءات أو الانتماءات أو الاتجاهات الطائفية أو العشائرية أو القبلية أو المناطقية، أو إحلال هذه التعددية محل التعددية الديمقراطية.

فـ «التعددية الديمقراطية في كل دولة عربية تحتاج إلى صمغ قومي لاصق، إلى إطار قومي للتعددية» (ص 214). وفي المقابل، من الضروري للمسعى القومي أن يكون ديمقراطيًّا لأن «الديمقراطية هي الطريق إلى الوحدة» (ص 214).

وقبل مناقشة الإشكاليَّات التي تثيرها هذه الأطروحة المزدوجة، من الضروري التأكيد أنَّ "قومنة الديمقراطية" – وهو مصطلح لا يستخدمه بشارة في كتابه – لا تعني، في هذا السياق، البحث عن ديمقراطيَّةٍ عربيَّةٍ مميَّزةٍ أو خاصَّةٍ بالعرب وحدهم؛ فبشارة يقول بوضوحٍ: «لا مبرر لاكتشاف ديمقراطية عربية» (ص 224). لكنَّ الكتاب يهدف «إلى المساهمة في الجمع بين الفكرة القومية والديمقراطية»، ويحاول «أن يقدِّم حلاً ديمقراطيًّا للمسألة القومية ومقاربة قومية لمسألة الديمقراطية» (ص 16)، فقومنة الديمقراطية تعني، في هذا السياق، أنَّ حلَّ "الاستثنائية العربية" ينبغي أن يسبقه أو يرافقه، على الأقل، حلُّ المسألة القومية. ولا يمكن للديمقراطية أن تتأسس في البلاد العربية ما دامت المسألة القومية العربية غير محلولةٍ. فقومنة الديمقراطية أو السعي إليها يعني أنَّه ينبغي أن تنبني الديمقراطية في مرحلة أوَّليَّة على أساسٍ قوميٍّ، وعربيٍّ أو عروبيٍّ تحديدًا، «قبل مرحلة بناء أمة المواطنين» (ص 200).

وهكذا، توفِّر الوحدة القوميَّة أساسًا للتحول الديمقراطي الذي يفضي بدايةً إلى تأسيس أمَّةٍ أو دولةٍ قوميةٍ، قبل أن تسمح هذه الديمقراطية بنفي القومية لذاتها في الأمَّة المدنيَّة أو دولة المواطنة. فـ «الأمة تتألف من مواطنين بعد أن تكون المواطنة قد قامت من خلال تحقيق السيادة لجماعة قومية حققت حق تقرير المصير» (ص 15). فقومنة السعي إلى الديمقراطية تعني إذًا، في ما تعنيه، أنَّ الوحدة القومية **العربية**، على المستوى **القطريِّ**، على الأقلِّ، هي أساسٌ وشرطٌ وضرورةٌ للتحول الديمقراطي في الدوَّلة القطريَّة العربيَّة، من جهةٍ أولى، وأنَّ الديمقراطيَّة ستفضي بدايةً إلى قيام **دولةٍ قوميَّةٍ عربيَّةٍ**، قبل أن يتمَّ تجاوزها لاحقًا إلى دولة المواطنة. فـ «في إطار القومية، يبدأ الحديث عن حقوق المواطن وبناء الأمة عبر الدولة والعضوية في الدولة ثم يتوسع بالتدريج والنضال والتشريع إلى أن يصبح تعريف المواطنة في الدولة تعريفًا كونيًا متجاوزًا للقومية كما يرى هذا الكتاب مثلاً» (ص 178). فالهدف هو دولة المواطنة الديمقراطية التي تعلو على الانتماءات القوميَّة، لكن الطريق إلى هذه الديمقراطيَّة هو **قوميٌّ عروبيٌّ** بالضرورة.

وتثير هذه الأطروحة إشكالياتٍ كثيرةً، يصعب، في كثير من الأحيان، معرفة كيف يحسم النص موقفه من معظمها، بشكل كاملٍ أو واضحٍ. لنبدأ بالافتراض الذي تقوم عليه هذه الأطروحة، وتعدُّه أمرًا واضحًا أو بديهيًّا. ينطلق بشارة من المسألة العربية والاستثنائية العربية، ليفسِّر كلاً منهما بالآخر، من جهةٍ، وبالعوائق المشتركة التي تواجههما، من جهة أخرى. ويرى أن فشل الدول القطرية في تكوين هُويةٍ وطنيةٍ محليةٍ (غير عربيةٍ)، داخل كلٍّ منها، يجعل هُوية "مواطنيها" تتأرجح بين الاستمرار في، أو الانزلاق إلى انتماءات ما قبل أو ما تحت الدولة (القبلية والعشائرية والطائفية... إلخ) وانتماءات ما فوق الدولة (العروبة أو الإسلام غالبًا). ويؤكِّد بشارة «اتضاح عدم واقعية نشوء قومية الدولة القطرية، سواء أكان ذلك على أساس إثني محلي، أو على أساس المواطنة» (ص 199). فما ينفيه هو عدم قدرة الدولة القطرية على تشكيل هويةٍ محليةٍ **غير عربية**، وليس عدم قدرتها، من حيث المبدأ وبالضرورة، على تشكيل هويةٍ وطنيةٍ. فهذه الهوية ينبغي أن تنبني، في المرحلة الأولى على الأقل، على أساس **القومية الثقافية العربية**، قبل أن تتحول لاحقًا إلى **قوميةٍ ثقافيةٍ وسياسيةٍ** تؤسِّس **الدولة القومية العربية** عبر الديمقراطية، **ومن ثمَّ** يتمُّ النضال من أجل الانتقال إلى دولة المواطنة أو الأمة المدنية **غير القومية**. فنجاح الدولة القطرية في التحول الديمقراطي وبناء دولة المواطنة، في نهاية المطاف، **مشروطٌ بالضرورة**، من وجهة نظر بشارة، بالاعتراف **بالأساس القومي العربي**، لقيام التحوُّل الديمقراطي وتكوين وحدةٍ وطنيةٍ عربيةٍ محليةٍ، ودولةٍ قوميةٍ عربيةٍ، يمكن أن تفضيا لاحقًا إلى تأسيس أمةٍ مدنيةٍ أو دولة المواطنة غير القومية. وفي هذه الأمة أو الدولة تحديدًا – وليس قبل ذلك، أو في الدولة القومية – يمكن أن يتحقَّق عمليًّا الفصل النظريُّ المهم، الذي تبناه الباحث، بين القومية والأمة. (انظر: ص 209–210).

ولكن، هل من الضروري حقًّا الانطلاق من **القومية العربية**، لبناء وحدةٍ وطنيةٍ محليةٍ، في الدوَلة القطرية العربية؟ وهل تأسيس الدولة القومية العربية، هو مرحلةٌ **ضروريةٌ ولا غنى عنها**، للوصول بالدولة القطرية إلى دولة المواطنة؟ يرى بشارة أنَّه بعد فشل الدولة القطرية «في تشكيل أمة مدنية على أساس الانخراط في مواطنة حقوقية»، «بقيت الاحتمالات قائمة بين قومية عربية ثقافية وسياسية في آنٍ معًا، وبين انتماءات سياسية عشائرية وطائفية بعضها عابر وبعضها غير عابر لحدود الدول» (ص 200).

وهكذا يستبعد الباحث تمامًا أيَّ إمكانٍ، حاليٍّ على الأقل، لنجاح الدولة القطرية في بناء هويةٍ محليةٍ **غير عربيةٍ**، أو في الوصول إلى دولة المواطنة، **من دون المرور** بالدولة **القومية العربية**.

ولكن، لماذا يُحكَم على الدولة القطرية بالفشل في تكوين هوية وطنية محلية **غير عربيَّة**؟ هل حاولت هذه الدول فعلاً القيام بذلك، لنحكم على هذه المحاولة بالفشل؟ يقول بشارة، في معرض مناقشته لسؤال "لماذا لا تنجح الديمقراطية في العالم العربي؟": «لم تجرِ أصلاً محاولة ديمقراطية عربية لكي تنجح أو تفشل. فنجاح التجربة الديمقراطية يُقاس بعد أن تقوم التجربة» (ص 53). ألا يمكن قول الشيء ذاته، عند الحديث عن نجاح الدولة العربية القطرية أو فشلها في بناء هُويةٍ محليةٍ أو وحدةٍ وطنيةٍ قُطريةٍ **غير عربيةٍ**؟ ففي الدول العربية، لدينا «أنظمة لم تساهم في عملية بناء الأمة **كما** يُتوقع بعد الاستقلال بل في تفتيت الأمة إلى ولاءات عضوية وأفراد لا تمر ولاءاتهم عبر المواطنة» (ص 160). ولهذا، لا يمكن القول إنَّ «الدولة الوطنية لم تنجح لا في بناء أمة مواطنين ولا قومية إثنية محلية توازي عملية بناء مواطنة» (245)، لأنه لم تجرِ هكذا محاولة جدية أصلاً. ربما يُعتقد أنَّ هذه المحاولة قد جرت في هذا البلد العربي أو ذاك، لكنَّ بشارة لا يشير إلى ذلك، كما أنَّ حديثه عن الأنظمة العربية وعمليات "الإصلاح" الشكلية التي قامت بها على الصعيد السياسي، يوحي بقوةٍ أنه لا يعتقد بوجود محاولاتٍ جديةٍ، في هذا الصدد. وحتى إذا افترضنا وجود بعض المحاولات الفعلية والجدية لإنشاء هوياتٍ قطريةٍ ووحدةٍ وطنيةٍ مستقلةٍ عن القومية العربية، فإنَّ فشل هذه المحاولات لا يعني بالضرورة أنَّ فشلها محتمٌ دائمًا، وإلا لكان علينا أن نحكم على فكرة الوحدة أو الاتحاد بين الدول العربية بالفشل الأكيد، انطلاقًا من فشل بعض المحاولات الوحدوية أو الاتحادية العربية (الوحدة بين سورية ومصر عام 1958–1961، والاتحاد بين سورية ومصر والعراق 1963، على سبيل المثال). والسؤال الذي ينبغي طرحه – في حال وجود هذه المحاولات المُفترَضة – هل تمَّ العمل، فعليًّا وجديًّا، على توفير كل المتطلبات الموضوعية الممكنة لإنجاح هذه المحاولات؟ وهل الواقع الموضوعي ثابتٌ أو جامدٌ، بحيث يمكننا القول إنَّ عدم نجاح هذه المحاولات سابقًا يعني عدم إمكان نجاحها دائمًا؟ وفضلاً عن ذلك، ألا يمكن أن يُوجّه إلى الباحث النقد أو الانتقاد نفسه الذي وجّهه إلى

المتسائلين عن أسباب عدم ديمقراطية الدول العربية؟ ويتمثَّل هذا النقد في القول إنَّ هذا السؤال "ما أسباب افتقاد الدول العربية للهوية القومية أو الوطنية المحلية؟" هو سؤالٌ أيديولوجيٌّ وغير علميٍّ، في الوقت نفسه؛ ومن غير المفيد تناوله، على صعيد البحث العلمي؛ لأنَّ مثل هذه الأسئلة تبحث عن "فهم أو **تفسير غياب ظاهرة** اجتماعية سياسية"، في حين أن مألوف العلم "**هو تفسير ظواهر** قائمة أو شرحها وشرح أسبابها وتاريخها". والهوية الطائفية أو القبلية... إلخ ليست عكس الهوية القومية "لا فلسفيًا، ولا في التجربة التاريخية، ولا حتى في أذهان الناس".

كان يمكن لهذه القوة التفسيرية الكبيرة التي أعطاها بشارة لـ "المسألة العربية"، لكي يوضِّح "الاستثنائية العربية"، أن تكتسب معقوليةً أكبر، لو بيَّن أنه لا يمكن – فعلاً ومن حيث المبدأ – أن تنجح الدولة القطرية بتحقيق دولة المواطنة، **من دون أن تتبنى في مرحلة ما على أساس القومية**؛ ولو أخذ بالحسبان الأمثلة المضادة لأطروحته والمتمثلة، من جهةٍ أولى، في عدم نجاح بعض المحاولات الوحدوية العربية السابقة، ومن جهةٍ ثانيةٍ، في وجود دولٍ **نجحت** في أن تكون ديمقراطيةً، على الرغم من معاناتها من المسألة القومية المتمثلة في انقسامها إلى دولتين أو أكثر (ألمانيا الغربية وكوريا الجنوبية مثلاً). قد يجادل البعض بأنَّ التوق إلى الوحدة، في كوريا وألمانيا، كان موجودًا، أو بأنَّ الوحدة القومية، على الصعيد القطري، أو على صعيد الشعور والاعتقاد والفكر والأيديولوجيا، لم تكن غائبةً. هذا صحيحٌ نسبيًّا. لكن ألا توجد، أو ألم توجد حالاتٌ كان فيها هذا التوق وهذه الوحدة موجودين لدى الشعب أو لدى النخبة الحاكمة، أو لدى كليهما، في هذا البلد العربي أو ذاك؟ هل شكل ذلك عاملاً فارقًا ومساعدًا بخصوص التحول إلى الديمقراطية، أو أفضى إلى هذا التحول؟ الجواب هو النفي، وفقًا لرؤية بشارة نفسه. فعلى العكس من رأي بشارة الذي لا يرى إلا الطائفية والقبلية بديلاً فعليًّا وواقعيًّا عن الهوية القومية العربية، يمكن سبر إمكانٍ آخر يتمثَّل في قيام هوياتٍ قطريةٍ لا تتأسَّس على القومية العربية (ولا يعني ذلك أن تكون مضادةً لها بالضرورة). وعلى أساس هذه الهويات المحلية **غير العروبية**، يمكن، من حيث المبدأ، قيام وحدةٍ وطنيةٍ قُطريةٍ ونجاح التحوُّل الديمقراطي وبناء الدولة المدنية، في حال توافرت مقوِّماتها، وتمَّ تجاوز العقبات التي تقف أمامها.

ويمكن دراسة القوة التفسيرية التي يمكن أن نعزوها إلى المسألة العربية - بوصف عدم حلها هو العائق الرئيسي أو أحد العوائق المهمة أمام التحول الديمقراطي - من خلال اللجوء إلى منهج "النسبة السببية الفريدة (أو الفردية) l'imputation singulière causale" الذي نظَّر له ومارسه ماكس فيبر وريمون آرون(1). ويساعد هذا المنهج على تحديد أهمية سبب ما ومدى تأثيره في إحداث أو حصول نتيجة ما. وتتألف النسبة السببيَّة الفريدة من ثلاث مراحل. نتخيَّل، في المرحلة الأولى، أنَّ حدثًا ما لم يحصل أو أن ظاهرةً ما غير موجودة. ثم نحاول، في المرحلة الثانية، تحديد النتائج المحتملة التي يمكن أن تنجم عن الغياب المتخيَّل لهذا الحدث أو هذه الظاهرة في مسار الأحداث. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة، نقارن النتائج المحتملة لهذا الغياب مع النتائج الفعليَّة التي تحقَّقت واقعيًّا، في ظل حصول هذا الحدث أو وجود تلك الظاهرة. وتسمح لنا هذه المقارنة بمعرفة الأهمِّيَّة أو الدلالة السببيَّة التي يمكن أن ننسبها أو نسندها إلى هذا الحدث أو هذه الظاهرة. فلنتخيَّل أن الدول العربية لا تعاني من المسألة القومية، فهل كان ذلك **سيؤدي** بالضرورة، أو على الأرجح، إلى تحول ديمقراطيٍّ فيها؟

يحتاج هذا السؤال إلى بحثٍ مطوَّلٍ - تأريخيٍّ وبنيويٍّ - لا يشرح عوامل نشوء الأنظمة الاستبدادية الحالية فقط، وإنما أيضًا دور هذه الأنظمة أيضًا في إعاقة التحول إلى الديمقراطية. وبدلاً من الاقتصار على قول "**كيفما تكونوا يولّ عليكم**" لتبرير أو تفسير الأنظمة القائمة (وهو تفسير يصح، من وجهة نظري، بقدر ما يكون النظام ديمقراطيًّا)، يستحضر الباحث، بشكلٍ ضمنيٍّ، القول المخالف للقول السابق والمكمل له جدليًّا: "**كيفما يولّ عليكم تكونوا**". ويصح هذا القول الأخير، بمقدار ديكتاتورية النظام السياسي أو عدم ديمقراطيته. ويعبِّر الكتاب عن إرادة بشارة المحقَّة في أنَّ تكون عبارة "كيفما تكونوا يولّ عليكم" «دافعًا للتغيير وليس لتبرير وجود من يولى علينا» (ص 246). ويتمُّ تأكيد ضرورة الانتقال من مسألة "**من يُولَّى علينا؟**"، إلى مسألة

(1) Cf. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freud Paris: Éd. du Plon, coll. «Recherches en sciences humaines», 1965, pp. 215-323. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), nouvelle édition revue et annoté par Sylvie Mesure, Paris: Éd. du Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1986, pp. 195-330.

"**كيف يُولَّى علينا من يُولَّى؟**" فهذه الكيفيَّة هي بالتحديد التي تلعب الدور الرئيس في تحديد "من نكون"، بحيث يمكن القول: "**كيفما يُولَّ علينا نكن**". ويتضمَّن الكتاب، بوصفه "مقدمة لبيان ديمقراطي عربي"، من جهة أولى، تأكيدًا أنَّ هذه الكيفية ينبغي أن تكون ديمقراطيةً، وديمقراطيةً فقط، ومن جهةٍ ثانيةٍ، بحثًا في إمكان التحول الديمقراطي، وكيفيَّة تحقيق هذا التحوُّل، وضرورته.

والبحث النقدي أو الانتقادي لمسألة "من نكون" (الشعب)، ينبغي أن يرافقه بحثٌ موازٍ لمسألة "من يُولَّى علينا" (الحكومات أو الأنظمة الحاكمة). فلقد أسهمت الأنظمة العربيَّة التسلُّطية في تفتيت الأمة، ليس لعدم تبنيها الفعلي للأيديولوجيا القومية وعدم تعبيرها عن إرادة شعوبها فحسب، بل لأنها عملت أيضًا، بكل طاقتها غالبًا، على منع أيِّ تحولٍ ديمقراطيٍّ في الدول العربية، حتى عندما توافرت "كلُّ" الشروط الموضوعية التي تسمح بحصول مثل هذا التحول. ويؤكِّد بشارة وجود دولٍ عربيةٍ تتوافر فيها الظروف والشروط التاريخية التي يطلبها الانتقال إلى الديمقراطية، لكنَّ العائق الوحيد، أو الأهم على الأقل، يكمن في رفض الدولة أو النخبة الحاكمة لهذا التحول. وهذا هو حال تونس، على سبيل المثال لا الحصر، منذ تسعينيات القرن الماضي على الأقل. وهكذا، يؤكِّد بشارة مع إيفا بيلين(1) التي كتبت، منذ عام 1994: «في تونس يتوفر تاريخ من التجانس القومي والديني، وتاريخ للهوية الوطنية والحدود السياسية طويل نسبيًّا وسابق على التقسيم الاستعماري، وطبقة وسطى واسعة ومتعلمة نسبيًّا في ظل اقتصاد سوق [...] ومع ذلك تقرِّر النخبة الحاكمة أن تدعم وتعزز النظام السلطوي وتمنع الحريات بحجة أن الشعب غير جاهز، وأن الديمقراطية سوف تأتي إلى الحكم

(1) Eva Bellin, 'Civil Society: Effective Tool of Analysis for Middle East Politics', *Political Science*, Vol. 27, No. 3, (sep., 1994), pp. 510.
إنَّ بشارة هو من يحيل على رأي إيفا بيلين، ونحن نوثِّق هذه الإحالة توثيقًا خاصًّا، لسببين: الأوّل هو أنَّ الباحثة - في مقالتها القصيرة جدًّا، لكن المهمة جدًّا أيضًا، في هذا السياق - تنفي وجود أي نوعٍ من الاستثنائية العربية (الثقافية أو الاجتماعية أو الاقتصادية) وترى أن ما يمنع قيام المجتمع المدني أو التحوُّل الديمقراطي، في بعضٍ الدول العربية على الأقل، هو ممانعة السلطة الحاكمة والنخب المتحالفة معها (وهذا يعني أنَّ "الاستثنائية العربية" غير قابلة للتفسير، في هذه الحالات، من خلال عدم حل المسألة العربية)؛ والسبب الثاني هو تدقيق توثيق هذه المقالة، لوجود أخطاء في توثيقها في الكتاب، فيما يتعلق برقم المجلد وأرقام الصفحات.

بقوى سياسيةٍ أصوليةٍ غير ديمقراطيةٍ» (ص 222). ففي مثل هذه الحالات، يتمُّ نفي مصطلح "الاستثنائية العربية"، أو يتمُّ تفسير هذه "الاستثنائية"، بالدرجة الأولى، ببنية السلطة الحاكمة أو إرادتها المضادة للديمقراطية، وهو ما حاولت إيفا بيلين القيام به في مقالها. ويرتبط "فشل" الدول القطرية في بناء هوية قطرية أو "وحدة وطنية" أو "أمة مدنية قطرية" بطبيعة الأنظمة الاستبدادية التي لم تقتصر، في كثيرٍ من الأحيان، على "تفتيت الأمة" أو المجتمع وتسييس انتماءات أفراده الدينية أو الطائفية أو القبلية... إلخ، بل عملت على ابتلاع الدولة واختزالها إلى "الزعيم" وحاشيته العائلية أو القبلية أو الطائفية... إلخ. وربما كان هذا هو أحد أهم العوامل التي توضّح سبب «تماهي مفهوم الدولة مع السلطة في الذهن العربي الحالي وفي الثقافة السياسية السائدة» (ص 118).

ولهذا، لا ينبغي الاقتصار على دراسة العوامل التي أدت إلى قيام أنظمة الطغيان، بل ينبغي الاهتمام، أيضًا وخصوصًا، بإبراز دور هذه الأنظمة أيضًا في إعاقة التحول الديمقراطي، وتعزيز عوامل فشل هذا التحول، وتعميقها. فالنتيجة (الأنظمة الاستبدادية) تصبح سببًا لتدعيم عوامل بقاء هذه الأنظمة ومنع قيام بديلٍ ديمقراطيٍّ. وسنستكمل لاحقًا مناقشة مسألة السلطة العربية الحاكمة، لكننا سنناقش، قبل ذلك: أولاً، العلاقة، من حيث الأولوية، بين الديمقراطية وحل المسألة القومية؛ ثانيًا، شكل وماهية الدولة الذي يعتقد بشارة أنه ينبغي أن يتم حل المسألة القومية فيهما.

2- الأولوية بين الديمقراطية والمسألة القومية

تستعيد هذه الإشكالية ضمنًا إشكالية العلاقة بين الوحدة والحرية في أدبيات "حزب البعث العربي الاشتراكي". ويظهر البعد اليساري في مناهضة الليبرالية الاقتصادية وفي المفاهيم المرتبطة بالعدالة الاجتماعية، بوصفها بديلاً عن مفهوم الاشتراكية الحاضر في الشعار الثلاثي لحزب البعث "وحدة، حرية، اشتراكية". ولتوضيح معالجة الكتاب لهذه الإشكالية، ينبغي التمييز بين نوعين أو شكلين من حل المسألة العربية، وفق طرح بشارة: الأول على المستوى القطري، والثاني على مستوى الوحدة العربية. فحلُّ المسألة العربية، على المستوى القطري، هو **وسيلةٌ أو شرطٌ** لتحقيق الديمقراطية في كلِّ بلدٍ عربيٍّ على حدة؛ لأنه يوفِّر "الصمغ اللاصق" الذي يجمع

بين معظم المواطنين، ويمنع الانزلاق إلى تسييس الانتماءات إلى الجماعات العضوية التي تقع في مستوى ما قبل أو ما تحت الدولة (القبيلة، العشيرة، الطائفة... إلخ). وفي المقابل، يمكن لتحقيق الديمقراطية في الدول العربية أن يفضي إلى تحقيق الوحدة بينها. فحلُّ المسألة العربية، على المستوى القطري، هو شرطٌ لتحقيق الديمقراطية التي تغدو بدورها وسيلةً لحلِّ المسألة العربية، على صعيد العالم العربي ككل. ولا تكمن أهمية حلِّ المسألة القومية على صعيد الدولة القطرية، بالدرجة الأولى، في كونها مرحلةً أو أساسًا يفضي لاحقًا إلى بناء الوحدة القومية العربية، وإنَّما في كونها تسمح ببناء نظامٍ سياسيٍّ ديمقراطيٍّ مستقرٍّ يتجاوز انتماءات ما قبل أو ما تحت الدولة وما فوقها، ويستوعبها في وحدةٍ وطنيةٍ أعلى.

ويثير هذا "المخطط" الجدلي للعلاقة بين الديمقراطية والمسألة العربية العديد من الأسئلة والإشكاليات التي يصعب أحيانًا إيجاد جوابٍ واضحٍ ودقيقٍ عنها في النص: هل من الضروري أن يتم إنشاء الديمقراطية في الدول العربية على أساسٍ قوميٍّ عربيٍّ؟ ألا يمكن السعي إلى إنشاء الديمقراطية على أساس الانتماءات أو "الهويات القطرية" **غير العربية** (المصرية والسورية والعراقية) أو "الإقليمية" (سورية الكبرى أو إقليم بلاد الشام، المغرب العربي الكبير، ... إلخ)؟ فالهويات، كما يؤكّد الباحث نفسه: «تُصنع وتُفكَّك، تنشأ وتزول» (ص 214) وتمتاز الهويات القطرية بإمكان تأسُّسها على مفهوم الأمة المدنية، بعيدًا أو بغض النظر، جزئيًّا على الأقل، عن كلِّ الانتماءات القومية أو الدينية أو الانتماء إلى الجماعات العضوية. وهل يكفي حلُّ المسألة العربية على المستوى القطري، لتجاوز مشكلة عدم التطابق بين الدولة والأمة في الدول العربية، وما تركته هذه المشكلة من أثرٍ سلبيٍّ على شرعية الدول القطرية القائمة؟ ألن يبقى الوعي ممزَّقًا حينها بين واقع الدولة القطرية وحلم الأمة العربية الواحدة المنشودة؟ ثم، ألن يستفزَّ التوجه العروبي الأيديولوجيات الإسلامية التي ترى في العروبة بعدًا من أبعاد الإسلام، وليس العكس، كما هو الحال عند الأيديولوجيا القومية العربية التي ترى في الإسلام بعدًا من أبعاد العروبة؟ وعلى الصعيد القطري، ألن يفضي حلُّ المسألة العربية - من خلال تأسيس الدولة القومية العربية، في المرحلة الأولى - إلى إثارة "المسائل غير العربية"، أي مسألة القوميات الثقافية أو السياسية (كالكرد في سورية

والعراق، والأمازيغ في معظم الدول العربية الإفريقية)؟ فـ "الصمغ القومي العربي" لا يعمل في هذه الحالة، ما يعني أن وحدة الأغلبية سيكون ثمنها إقصاء الأقلية أو الأقليات غير العربية. وبذلك، تشرعن القومنة العربية، من حيث المبدأ، انقسام هذه الدول، بحيث يحق حينها الحديث عن "كردستان" المنشودة أو "الدولة الأمازيغية"، طالما أنه يحق للقوميين العرب الحديث عن الدولة العربية الواحدة.

ولإبراز كيفية تناول النص، تناولاً صريحًا أو ضمنيًّا، للإشكاليات أو التساؤلات السابقة، أو لبعضها على الأقل، لا بدَّ من إبراز طبيعة الدولة التي يتبناها النص أو ينظِّر لها. وقبل القيام بذلك، لا بد من الإشارة إلى مفارقة في هذا الصدد. وتكمن هذه المفارقة في أنَّ النص لا يتضمَّن، بشكلٍ واضحٍ ومفصَّلٍ، نظريةً في ماهية الديمقراطية أو مكوناتها، من جهةٍ، ولا نظرية في الدولة عمومًا، وفي الدولة العربية خصوصًا، من جهةٍ أخرى. وهي مفارقةٌ، لأن هذين الموضوعين (الديمقراطية والدولة) يشكلان صلب الموضوعين اللذين يتناولهما البحث (الاستثنائية العربية والمسألة العربية). ففي خصوص المسألة الأولى، نجد لدى بشارة موقفين متمايزين نسبيًّا، قد يصعب التوفيق بينهما. فمن ناحيةٍ أولى، هو يتحدث كما لو أنَّ معنى الديمقراطية أمرٌ ناجزٌ، إذ يقول: «لا حاجة للوعظ من جديد كل مرة بشأن مركبات الديمقراطية» (ص 20) ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، يتحدث عن تاريخية الديمقراطية فكرًا وممارسةً، نظريةً وتطبيقًا. وتبدو المفارقة واضحةً في قوله: «فالنظريات حول هذه الموضوعات [عناصر الديمقراطية] جاهزة وتتطور باستمرار منذ القرن التاسع عشر» (ص 224) فكيف يمكن الحديث عن موضوعاتٍ **جاهزةٍ ومتطورةٍ باستمرار**، في الوقت ذاته؟ وإذا كان الجاهز لا ينفي التطور، ألا يمكن، أو ألا ينبغي أن نعمل، نحن العرب، على الإسهام في بناء أو إغناء هذه النظريات؟

يمكن، جزئيًّا على الأقل، إزالة الطابع المفارق لغياب التنظير لماهية الديمقراطية، بالإشارة إلى ثلاث نقاطٍ مهمةٍ. النقطة الأولى، يعتقد بشارة أن حديث المفكرين العرب المعاصرين عن عناصر الديمقراطية ليس سوى تكرارٍ يخلو من أيِّ أصالةٍ أو جدَّةٍ. ويذهب إلى القول إنَّ «أسلافًا حداثيين لنا ذوي توجه أكثر صحية للحداثة، وقبل الارتداد على النهضة العربية، طرحوا الديمقراطية بصياغات أدق وأكثر أصالة ومن دون

محاولات إنقاص أي عنصر من عناصرها لتكييفها مع ثقافة معادية للديمقراطية. فصياغات عبد الرحمن الكواكبي برأيي مازالت أفضل الصياغات» (ص 20). والنقطة الثانية، يتركز اهتمام الباحث، في هذا السياق، على «فهم عملية الانتقال إلى الديمقراطية وعوائق نشوئها في الحالة العربية» (ص 20). وهو يرى أن الأولوية الملحة أو التحدي الأكبر لا يكمن في «معرفة ما هي الديمقراطية وتعريف عناصرها وأسسها، بل كيف؟ كيف السبيل إلى السلطة التشريعية التمثيلية؟ كيف تؤسس لاستقلال القضاء. وكيف نواجه هذه التحديات؟ وكيف لا نكتفي بإقامة المؤسسات شكليًا بل بأن تلتزم النخبة الحاكمة بها؟ والأهم من ذلك كله أين هي القوى السياسية المنظمة التي تطرح هذه الأسئلة؟» (ص 224) والنقطة الثالثة، صحيح أن بشارة لم يوضِّح، بشكلٍ كاملٍ ومفصَّلٍ، ماهية الديمقراطية، لكن يمكن، بل وينبغي، اعتبار المناقشة التي قام بها لنظريات التحول الديمقراطي وشروطه وعوائقه وأهدافه أو غاياته جزءًا أساسيًّا من أيِّ نظريةٍ شاملةٍ عن الديمقراطية. وتزداد أهمية هذه المناقشة في حالة الدول التي تسعى شعوبها إلى تحقيق التحول الديمقراطي. وعلى هذا الأساس نرى أن الكتاب يتضمن بحثًا في بعض جوانب نظرية الديمقراطية، وهو أحد أهم الجوانب، نظريًّا وعمليًّا، بالنسبة إلى العالم العربي تحديدًا، وهو العالم الذي يتناوله البحث ويتوجه إليه.

وقبل مناقشة نظرية الدولة، المبحوثة أو المضمرة، في الكتاب، لا بدَّ من الإجابة عن السؤال: لمن يعطي بشارة الأولويَّة في كتابه، للديمقراطية أم للمسألة القومية؟ إذا كان لكلمةٍ واحدةٍ أن تختصر الإجابة، لقلنا سريعًا: أولويةُ الكتاب هي الديمقراطية. لكن ينبغي شرح هذه الإجابة، وعدم إغفال أهميَّة "المسألة العربية" في هذا الكتاب. فالعنوان الأساسي للكتاب هو عن القومية العربية (في المسألة العربية). أمَّا العنوان "الثانوي" أو الفرعي له فهو عن الديمقراطية (مقدمة لبيان ديمقراطي عربي). لكن ذلك لا يعني أولوية القومية على الديمقراطية في الكتاب. فالكتاب يبحث المسألة العربية، انطلاقًا من كون عدم حلِّها يمثِّل العائق الأكبر أمام التحوُّل الديمقراطي "المنشود" في الدول العربية؛ ومن كون العوائق التي تحول دون حلِّ المسألة القومية، هي العوائق نفسها التي تحول دون التحول الديمقراطي في العالم العربي. فالاهتمام بالمسألة القومية نابعٌ من غاياتٍ أو أهدافٍ ديمقراطيةٍ. فالديمقراطية هي الغاية المتوخاة، والقومية

هي الأساس الضروري. فالأولوية للديمقراطية، والأوّلية للمسألة القومية. الديمقراطية هي الغاية، وحلّ المسألة القومية هو وسيلة مرحليةٌ لبلوغ تلك الغاية. ويبدو واضحًا أولوية "الأيديولوجيا الديمقراطية" على "الأيديولوجيا القومية"، في الكتاب، من خلال التأكيد أنّ "الدولة القومية" هي مرحلةٌ ضروريةٌ، لكنّها مرحليةٌ، وينبغي العمل على تجاوزها لاحقًا إلى، أو في، دولة المواطنة غير القومية.

3- نظرية الدولة

خلافًا لبرهان غليون الذي يرى أنّ الفكر القومي العربي بالغ في التعويل على الدولة، وغالى في الاهتمام بها على حساب المجتمع[1]، يرى الباحث أنّ هذا الفكر لم يبدِ «اهتمامًا بالدولة القطرية العربية الناشئة، ولم يعرف كيفية التعامل معها فكريًا إلا كمرحلة انتقالية نحو الوحدة أو كإرث للتجزئة الاستعمارية» (ص 217). ولا يتعلّق اهتمام أو عدم اهتمام الفكر العربي القومي، في هذا السياق، بالدولة العربية الواحدة "المنشودة" فحسب، وإنّما يتعلّق، تعلّقًا خاصًّا، بالدولة القطرية العربية القائمة. فلقد أصبحت هذه الدولة، كما يشير الجابري إلى ذلك محقًّا، «حقيقة واقعية أكيدة وعنيدة... لا يمكن القفز عليها»[2]. وانطلاقًا من الاعتراف بهذه الحقيقة، يؤكّد بشارة أنّه «لا يدعو إلى عدم الاعتراف بالدولة القطرية أو حلها» (ص 171)، وأن «لم يعد بوسع القومية العربية أن تطبق ذاتها على أساس تجاهل الدول القائمة. ولذلك لا بد من أن تلتقي مع البرنامج الديمقراطي، لكي تنتصر وتنفي ذاتها في المواطنة الديمقراطية المشتركة في الأمة المدنية» (ص 246).

ويتضمّن الكتاب دراسةً جزئيةً لحال الدول العربية عمومًا، بعيدًا عن الدراسة المفصّلة للدولة العربية القطرية. فالخطوط العامة أو الأولية وغير الكاملة لنظرية الدولة التي يتضمنها الكتاب لا تأخذ كثيرًا في الحسبان صيغة الدولة القطرية (جمهورية، مملكة،

(1) يشير بشارة في هذا الصدد إلى: برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 99-100.

(2) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، الطبعة 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 80-81.

إمارة) أو نظامها السياسي؛ على الرغم من الصلة القوية لذلك بالموضوعين الأساسيين اللذين يبحثهما الكتاب (حلّ المسألة القومية، والتحول الديمقراطي). وواضحٌ أنّ هذين الأمرين يختلفان، لدرجة أو لأخرى، في حالة الدولة القطرية "الملكية" عن حالة الدولة القطرية "الجمهورية"، ناهيك عن الاختلاف ضمن كلّ حالةٍ على حدة. ويركّز الباحث جهوده، تركيزًا خاصًّا، على توضيح، لا "الدولة القومية" الضرورية، لاحقًا ومرحليًّا، وإنّما دولة المواطنين، التي تمثّل الغاية القصوى للنظرية المتبناة في هذا الكتاب.

وانطلاقًا من الدولة القطرية القائمة، وفي الطريق إلى الأمة المدنية المنشودة، ثمّة صيرورتان متداخلتان يتضمنهما البحث، ويمكن عدُّهما، جزئيًّا، وجهين لصيرورةٍ واحدةٍ: الصيرورة الأولى، "حلّ المسألة القومية على المستوى القطري ← إقامة نظامٍ ديمقراطيٍّ ← حلّ المسألة القومية على مستوى العالم العربي" ← إقامة الأمة المدنية أو دولة المواطنين؛ أما الصيرورة الثانية، التي تختلف عن الصيرورة الأولى وتتقاطع معها وتُكملها، في الوقت ذاته، فتتمثل في: "الدولة القطرية المفتقدة للهوية الوطنية المحلية ← الدولة القومية العربية ← الأمة المدنية أو دولة الموطنين". ولقد ناقشنا الصيرورة الأولى، ونعتقد أن مناقشة الصيرورة الثانية ستسهم في توضيحٍ أكبر للصيرورة الأولى وللإشكاليات التي تثيرها.

ينطلق الباحث، كما رأينا، من افتراض يعدُّه مسلّمةً، أو بديهيةً، أو مؤيدًا بالوقائع التاريخية، ويتمثّل في «عدم واقعية نشوء قومية الدولة القطرية، سواء أكان ذلك على أساس إثني محلي، أو على أساس المواطنة» (ص 199). ويرى، انطلاقًا من ذلك، أنّ الاحتمالات القائمة محصورة «بين قومية عربية ثقافية وسياسية في آن معًا، وبين انتماءات سياسية عشائرية وطائفية» (ص 200). ولكن، هل يعني الحديث عن "قومية عربية ثقافية وسياسية في آن معًا" التماهي بين القومية والدولة والأمة المنشودة؟ وما شكل الدولة الذي يمكن أن تنحل فيه المسألة العربية؟ هل هو الدولة القطرية التي تنحلّ فيها هذه المسألة محليًّا؟ أم هو الدولة العربية الواحدة التي تتطابق فيها الأمة مع الدولة؟ لا يحسم بشارة رأيه تمامًا في هذا الموضوع، ونجد أن الاحتمالات في الكتاب تنوس بين قطبين رئيسيين. وسنذكرهما في ما يلي، مع الإشارة إلى بعض الإشكاليات التي يثيرانها.

يتجلى **القطب الأول** لحلّ المسألة العربية في اقتصار هذا الحلّ على المستوى القطري، من دون وصوله إلى حلّ المسألة على مستوى العالم العربي، مأخوذًا بوصفه

كلاً. ويوفِّر حلُّ المسألة العربية، على المستوى القطري، الأساس لوحدةٍ وطنيةٍ تسمح ببناء نظامٍ ديمقراطيٍّ يفضي، في مرحلته الأولى، إلى قيام دولةٍ قوميةٍ أو متعددة القوميات، ومن ثمَّ، قد يؤدي إلى قيام دولة الأمة المدنية. ولكن، هل يفضي هذا الحل إلى زوال مشكلة عدم التطابق بين الأمة والدولة؟ ألن تبقى هناك مشكلة في استمرار عدِّ الدولة القطرية "العربية" حينها على أنَّها كيانٌ مؤقَّتٌ وثانويٌّ أو مرحليٌّ، بانتظار تحقيق الدولة العربية الواحدة؟ ألن يفضي ذلك إلى إضعاف هذه الدولة القطرية وإلى استمرار هشاشة شرعيتها؟ ألا يمكن أن يفضي ذلك ليس فقط إلى إضعاف شرعية نظامها السياسي، بل إلى تفتُّت أو تمزُّق داخلي بين دعاة القومية العربية ودعاة القوميات الأخرى (الكرد والأمازيغ مثلاً)، أو بين متبني الأيديولوجيا القومية العربية، ومتبني الأيديولوجيات المناهضة لها أو المختلفة عنها، لأسباب فكريةٍ أو اقتصاديةٍ... إلخ. ألا يمكن أن يفضي تبني الأيديولوجيا القومية العربية إلى عكس ما تريده: مزيدٍ من الانقسام بدلاً من الاتجاه إلى الوحدة وتجاوز حالة الانقسام القائمة، انقسامِ الداخل أو تفتُّتِه، بدلاً من التوحد مع خارجٍ والاندماج معه؟

يمكن القول إنَّ معظم المشكلات التي تطرحها الأسئلة السابقة ترتبط بالدولة القومية تحديدًا. ويمكن تجاوزها بقدر سرعة نفي الأمة أو القومية السياسية لذاتها، بعد تحقُّقها في الدولة القومية، من خلال الانتقال إلى أمةٍ مدنيةٍ. لكنَّ بشارة نفسه يدرك أنَّ التحول الأخير ليس أكيدًا، إذ يمكن «أن تتصلَّب الأمة عند التعريفات القومية الإثنية لذاتها» (ص 210). وقد يفضي ذلك إلى انقسام الأمة «إلى هويات رافضة لهذا المشترك الإثني المفترض أو المفروض عليها» (ص 210)، وإلى «معارضة وطنية مدنية الطابع ترفض إملاء القومية كانتماء وجماعة مفروضة من الأعلى [... وتناضل] لتحويل الأمة من التأسس على أساس الهوية الإثنية القومية إلى المواطنة بعد أن طبعت القومية الدولة بطابعها» (ص 210). وهذا الاتجاه الأخير هو الذي يتبناه بشارة ويعوِّل إليه. وتحقيق دولة المواطنة ليس أمرًا أكيدًا، حتى بعد قيام نظامٍ ديمقراطيٍّ؛ إذ قد يفضي هذا النظام إلى قيام دولةٍ قوميةٍ، تكون بمنزلة الحاجز أمام كلِّ التطلعات إلى دولة المواطنة، بدلاً من أن تكون جسرًا يسمح بالعبور إليها. ومن هنا تأتي ضرورة "النضال" والفعل السياسي. وتدفع المخاطر المرتبطة بالدولة القومية إلى التساؤل: ألا يمكن أو ألا ينبغي البحث عن

حلٍّ للمسألة العربية بُعيد تأسيس دولة المواطنة، وليس قبل ذلك، ومن دون المرور بمرحلة الدولة القومية؟

ويتمثل **القطب الثاني** في تطابق القومية السياسية مع دولةٍ قوميةٍ عربيةٍ واحدةٍ. ويمكن لهذه الدولة أن تكون فدراليةً أو غير فدراليةٍ. ويمكن للوحدة بين الدول العربية القطرية أن تسير على نمط الاتحاد الأوروبي. (انظر ص 201) ولكن، هل يحلُّ اتحاد الدول العربية القطرية، على نمط الاتحاد الأوروبي، مشكلة "المسألة العربية"؟ فمن جهة أولى، الأيديولوجيا القومية، الخاصة بكل دولة أوروبية في هذا الاتحاد، موجودة، وربما في حالة صعود. ولا يمثِّل الاتحاد الأوروبي، حتى الآن، أيَّ وحدةٍ، على المستوى القومي. ولا نرى كيف يمكن لهذا النمط أن يكون حلاً لمشكلة "المسألة العربية" والتي تتمثل أساسًا في حق الشعب العربي في تقرير مصيره، وفي تأسيس دولته التي تتطابق مع مفهوم الأمة لديه. صحيحٌ أنَّ الباحث يفصل بين الأمة والقومية، على الصعيد **النظري**، لكنه لا يرى إمكان تطبيق هذا الفصل **عمليًّا**، قبل تحقيق القومية السياسية لدولتها القومية. وحين يتحدَّث بشارة عن إمكان الفصل «بين قومية عربية ثقافية ينتمي إليها غالبية المواطنين في الدول العربية من جهة، وأمة سياسية قائمة على المواطنة في الدولة القطرية من جهةٍ أخرى: هي مجتمع مدني نحو الداخل وأمة نحو الخارج» (ص 200) فهو يقول إنَّ ذلك الفصل كان محمودًا وممكنًا، **لو** أنَّ الدولة القطرية نجحت في تشكيل أمة مدنية. لكنَّ هذا لم يحصل، وأحد الأسباب برأي الباحث هو وجود المسألة العربية غير المحلولة. ويبقى هذا الفصل ممكنًا **بعد** تأسيس الدولة القومية العربية، من خلال تأسيس الأمة المدنية التي تكون العضوية فيها – على **عكس** الدولة القومية – على أساس المواطنة، وليس على أساس القومية.

ولا يتبنَّى بشارة أطروحات الفكر القومي العربي التقليدي المتعلِّقة بالوحدة وبالدولة العربية المركزية؛ كما أنَّه يتَّخذ موقفًا مضادًّا لأيِّ توحيدٍ للدول العربية بالقوة، على النمط البسماركي. فلتحقيق الوحدة العربية، يرى أنَّه «يجب التفكير بأشكال غير مركزية من الديمقراطية تجمع الأمة العربية في دولة أو اتحاد [...] قائم على الوحدات القطرية الحالية أو قسمٍ كبيرٍ منها على الأقل» (ص 215) لكنَّ تحقيق هذه الوحدة وقيام هذه **الدولة العربية الواحدة** أو الاتحاد ينبغي أن يتمَّ على أساسٍ طوعيٍّ. وهكذا، نجد

أنّ الباحث لا يستبعد فكرة دولةٍ عربيةٍ واحدةٍ تعبِّر عن القوميَّة السياسيَّة للأمة العربية الواحدة. لكنه شدَّد على لامركزية هذه الدولة، وعلى الانتساب الطوعي إليها.

ولا تمثل الدولة القومية في السيرورتين الجدليتين إلا لحظة أو مرحلة يمكن أو ينبغي أن يفضي تحققها إلى قيام دولة المواطنة غير القومية. ولقد كان بشارة واعيًا للانتقادات التي وُجِّهت إلى "الدولة – الأمة" القائمة على الانتماء القومي الأحادي، وما ينتج عن ذلك من إقصاءٍ وظلمٍ للأقليات. ولهذا، قام بفصلٍ، غاية في الأهمية – تبناه منذ كتابه عن المجتمع المدني – بين مفهومي الأمة والقومية. فما أن تتحقق القومية في الأمة، عن طريق الديمقراطية، حتى تقتضي منها متطلبات الديمقراطية نفسها أن تنفي ذاتها. فالديمقراطية التي تنبني على المواطنة المتساوية والحقوق والفردية غير القابلة للاختزال إلى الانتماء إلى أيِّ جماعةٍ عضويةٍ، تتطلّب علاقةً مباشرةً بين الفرد والدولة. وعلى هذا الأساس، يمكن وضع اختزال العلاقة الجدلية بين القومية العربية والديمقراطية في الترسيمة التالية: يحتاج التحول الديمقراطي إلى وحدةٍ قوميةٍ أوليةٍ بين أبناء الدولة الواحدة، ليكون بالإمكان تأسيس الديمقراطية أو قيامها، وفي المقابل، تفسح الديمقراطية المجال أمام القومية السياسية لأن تعبر عن نفسها في دولةٍ قوميةٍ. وتفرض شروط الديمقراطية أو أسسها الحدَّ من هيمنة النزعة الشمولية الإقصائية الكامنة في كلّ قوميةٍ، والناتجة عن عدم إفساحها المجال أمام التعددية. وفي حال تغلبت متطلبات الديمقراطية على معاداة القومية للتعددية، فإن ذلك يفضي إلى جعل الهوية القومية هويةً، بين هوياتٍ أخرى، في الدولة أو الأمة المدنية، وليس لها.

وبغض النظر عن الشكل السياسي للدولة الذي يمكن أن يتَّخذه حلُّ المسألة القومية (دولة قطرية أو دولة عربية واحدة أو اتحاد بين بعض أو كل الدول العربية... إلخ)، يؤكّد بشارة ضرورة ألا يتم حلُّ "المسألة العربية" على حساب "المسائل غير العربية" (مسائل القوميات الأخرى الموجودة في الدوَل العربية). ويمكن لنفي الأحادية الثقافية أو القومية أن يفضي إلى الاعتراف بتعدُّد القوميات، وتكون الأمة المدنية أو دولة المواطنين عندئذٍ أمةً متعددة الثقافات أو القوميات الثقافية. وعلى الرغم من تبني الكتاب للمفهوم الليبرالي للدولة الحديثة، والقائم بالدرجة الأولى على الفردية والحقوق المتعلقة بها، فهو يتبنى نظرةً تقدميةً ومنفتحةً بخصوص حقوق الجماعات الثقافية (القومية أو غير القومية). ويشدد في

هذا الصدد على إمكان، بل وضرورة، حصول كلِّ الجماعات القومية (وليس الجماعات العضوية الدينية أو القبلية... إلخ) على حقوق سياسيةٍ جماعيةٍ. وهذه الحقوق مشتقةٌ من حقوق الأفراد المنتمين إلى هذه الجماعات، ومؤسَّسةٌ عليها، وليس العكس. ولذلك، ينبغي ألا تمس الحقوقُ الجماعية الحقوقَ الفردية والمساواة الحقوقية بين المواطنين؛ لأنّ الغرض من الحقوق الجماعية هو بالتحديد تعزيز هذه الحقوق الفردية وتلك المساواة. أما الجماعات الثقافية غير القومية فينبغي ألا تحصل على ميزات أو حقوق سياسية جماعية؛ لأنّ حصولها على هذه الحقوق يعني تحويل التعددية الديمقراطية إلى تعددية طائفية أو قبلية أو عشائرية... إلخ. ويخصِّص الكتاب صفحاتٍ كثيرةً لإبراز الاختلاف، بل والتناقض، بين هذين النوعين من التعددية. لكن، وفي مقابل رفض حصول هذه الجماعات العضوية على أي حقوق أو امتيازاتٍ سياسيةٍ خاصةٍ، يرى الباحث إمكان أو ضرورة حصولها على حقوق ثقافيةٍ خاصةٍ.

وهكذا، يبدو واضحًا أن الهدف أو النتيجة المتوخاة من كلتا السيرورتين الجدليتين، هو الوصول إلى الأمة المدنية أو دولة المواطنين. ولكن يبقى السؤال قائمًا: هل ينبغي المرور بالمرحلة القومية للوصول إلى هذه النتيجة؟ يرى بشارة أنّ تكوُّن الدولة المدنية وتطوُّر مفهوم الدولة في الفكر السياسي النظري قد مرَّا تاريخيًّا بهذه المراحل. وانطلاقًا من هذا التطوُّر وذاك التكوُّن، قام بشارة ببناء نموذجٍ نظريٍّ لصيرورة بناء الدولة القومية ومن ثمّ أمة المواطنين، لتوضيح الفرق بين الأمة والقومية. (انظر: ص 209–210) ولكن، ألا يمكن أن نقع هنا في مطب تحويل التاريخي إلى قانون أو قاعدة عامة، بحيث نتحدث انطلاقًا من الاستقراء التاريخي عن نظريةٍ مؤكّدةٍ للتحوُّل إلى الأمة المدنية؟ إنّ دراسة ماهية هذه الأمة وعناصرها لا تبيِّن ضرورة تأسُّسها على الدولة القومية. وميزة هذا الكتاب هي إبرازه لمعقولية الصيرورة التي اقترحها للوصول إلى الأمة المدنية. أما إشكالية طرحه فتكمن خصوصًا في إسباغ سمة الضرورة على هذه الصيرورة، من خلال تأكيد عدم وجود بديل عنها. وسنربط هذه الإشكالية لاحقًا بثنائية أو جدلية الأيديولوجيا والنظرية "العلمية". لكننا، سنعمل، قبل ذلك، على تناول الكتاب من زاوية العلاقة الجدلية، أو غير الجدلية، بين البنية والفعل أو فاعلية الذات.

2

البنية وفاعلية الذات

تحتل إشكالية العلاقة بين البنية وفاعلية الذات "agency" موقعًا مركزيًّا ومحوريًّا في العلوم الإنسانية والاجتماعية عمومًا، وفي العلوم السياسية خصوصًا. ولا بدَّ لأيِّ سعيٍ إلى توصيف الواقع الإنساني أو تفسيره أو استشفاف آفاقه أن يستدعي، استدعاءً ضمنيًّا أو صريحًا، هذه الإشكالية. ولم يشذ هذا الكتاب عن ذلك، بل يمكن القول إنَّ أهمية هذه الثنائية فيه لا تقل عن أهمية ثنائية "المسألة العربية/الاستثنائية العربية". وإلى جانب الطابع الجدلي لمقاربة الباحث، تمثّل ثنائية البنية/فاعلية الذات أساسًا منهجيًّا وإبستيمولوجيًّا محوريًّا، لا غنى عن فهمه، لفهم مضمون الكتاب وأسسه وغاياته. ويحيل مفهوم البنية إلى سمات الواقع أو عناصره المستقلة عن الإرادة الإنسانية، وإلى إسهام هذه السمات في توجيه صيرورة الواقع وإرادة البشر والتحكّم فيهما. ويمكن لهذه البنية أن تكون نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية... إلخ. وفي المقابل، يحيل مفهوم فاعلية الذات إلى إرادة الإنسان وحريته ووعيه وقدرته النسبية على المبادرة والفعل والسعي إلى تحقيق ما يريد. ويختلف الباحثون، في الفلسفة والعلوم الإنسانية، في رؤية الواقع الإنساني، انطلاقًا من هذه الثنائية: فمنهم من يقوم بتشخيص الواقع وتفسيره واستشفاف آفاقه، على أساس فهم البنى القائمة أو الكامنة فيه، ولا يرى في أفعال البشر إلا صدى لهذه البنى؛ ومنهم من يعمل على إبراز دور الإنسان والفرد، ولا يرى في البنى إلا نتاجًا لهذا الفعل. وفي مقابل هذين الموقفين القطبيين، يميل معظم المنظرين للعلوم الإنسانية والاجتماعية، خلال العقود الأخيرة خصوصًا (بيير بورديو وأنطوني جيدنز ومارغريت أرتشر، على سبيل المثال)[1]، إلى الجمع بين طرفي هذه الثنائية، وإظهار

(1) Cf. Dave Elder-Vass, *The Causal Power of Social Structures. Emergence, Structure and Agency*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Alex Callinicos, *Making history: agency, structure, and change in social theory*, (Leiden: Brill, 2004).

الجدل بين قطبيها وتكاملهما. وسنرى، في ما يأتي، كيفية التعامل الضمني أو الصريح للباحث مع هذه الثنائية، التي تكوِّن وجهين لعملة واحدة، على حدِّ تعبير جيدنز.

يتضمن الكتاب دراسةً لبعض البنى الاجتماعية (القبيلة) والاقتصادية (الدولة الريعية) والثقافية (الثقافة الشعبية وثقافة النخبة) والسياسية (المسألة العربية)، وإبرازًا للتداخل بين هذه البنى. وإضافةً إلى تأكيد أهمية المسألة العربية في هذا الخصوص، استخلص بشارة، من دراسته لهذه البنى، أمرًا أساسيًّا يكمن في أنَّ العوائق التي تمثلها هذه البنى **لا تمنع بالضرورة** حصول التحوُّل الديمقراطي في الدول العربية، **ولا يمكن أن تفضي إليه تلقائيًّا**. ويبيِّن ذلك **إمكان** الفعل السياسي، من جهةٍ، **وضرورته**، من جهةٍ أخرى. وبكلماتٍ أخرى، يكون الفعل السياسي ممكنًا، لأنَّ بنى الواقع تفسح مجالاً لهذا الفعل الساعي إلى التحول الديمقراطي؛ ويكون هذا الفعل ضروريًّا، لأنَّه لا يمكن حصول هذا التحوُّل من دون تدخُّله. فالديمقراطية لا تنشأ «من منطقها الداخلي أو كعملية توازن موضوعي بين قوى متعددة في داخلها. وما دام السوق الاقتصادي والسياسي لا ينجب المنطق الديمقراطي بعفويته فيجب أن يُطرَح كمشروع بواسطة قوى ديمقراطية منظمة، وهذه من أهم استنتاجات الكتاب غير المباشرة، وهو أنه لا بديل من تدخل الفعل السياسي كمشروع» (ص 11). وهنا، نجد أن الباحث قد حدَّ من دور البنى، أو قلَّل من أهميَّته في إعاقة أو إنتاج التحول الديمقراطي، ليبرز تاليًا أهمية دور الفعل السياسي. وهكذا، نجد نوعًا من العلاقة الجدلية بين البنية والفعل، في أطروحة بشارة. ففي الواقع ثمة بنى تكوِّن عائقًا أمام التحول الديمقراطي، وهي تتعارض بذلك مع الإرادة الراغبة في، أو الساعية إلى، إحداث هذا التحول أو حصوله. لكنَّ الفاعل السياسي، المحكوم نسبيًّا وجزئيًّا بهذه البنى، قادرٌ على التحرر الجزئي منها، وعلى صنع واقعه وتاريخه، في ظلِّ أوضاعٍ أو بنىً لا يختارها، كما علمنا ماركس.

ويندرج، في الإطار نفسه، النقد الذي وجَّهه بشارة إلى نظريات التحول الديمقراطي، إذ إنَّه رأى محقًّا أنَّ هذه النظريات ليست مؤكَّدةً و"لا - علمية"، و«إذا تحولت إلى بديل من طرح مشاريع سياسية للتحول تصبح في الواقع معيقًا خطيرًا يستبدل الفعل السياسي بالنظرية [المتروك المقصود هو الفعل السياسي، لكن الصياغة خاطئة لأنها تربط الباء بالنظرية وليس بالفعل السياسي] بدل أن يستنير بها» (ص 16).

ويكتسب نقد بشارة لهذه النظريات أهميةً كبيرةً، نظرًا إلى أن تأكيدها وتأكيد "علميتها"، يعني، غالبًا على الأقل، أنّ التغيير السياسي ليس مرتبطًا بإرادة البشر أو وعيهم، وإنّما مرتبطٌ ببنية الواقع وشروطه الموضوعية المستقلة تمامًا عن الذات الفاعلة. وتفضي هذه البنية وتلك الشروط إلى تحقيق التحول إلى الديمقراطية أو منع هذا التحوّل، بغض النظر عن الإرادة المستقلة للبشر، أو رغمًا عنها. وبذلك، يتفق بشارة مع هربرت ماركوزه في أنّ هذه النظريات التي تقونن الواقع الإنساني قد خنقت أو يمكن أن تفضي إلى «خنق العمل الاجتماعي، ولا سيما حين يتعلق بتغير النظام الاجتماعي»(1). لكن، على العكس من ماركوزه الذي رأى أنّ الإمكان الوحيد للتغيير الاجتماعي والسياسي كامنٌ في معارضةٍ جذريةٍ يقوم بها المهمشون والمنبوذون والعاطلون عن العمل في المجتمع، نجد أنّ الباحث يراهن على دور النخب السياسية الديمقراطية أكثر من رهانه على جماهير الشعب عمومًا، وعلى الإصلاح أكثر من رهانه على الثورة. ويحتاج هذان الرهانان إلى التوقف قليلاً عندهما، بما يساعد على إيضاح ماهية الفعل السياسي الذي يعوّل بشارة عليه، وطبيعة العلاقة الجدلية بين هذا الفعل والعناصر البنيوية.

ينطلق الباحث، في الفصل الأول، من الأطروحة القائلة: «لا يمكن تأسيس، أو إنشاء نظام ديمقراطي في مرحلتنا التاريخية المعاصرة من دون ديمقراطيين» (ص 23). وهو بذلك كان، من جهةٍ، يوظّف، توظيفًا مختلفًا، عنوان أحد أقسام كتاب فوكوياما "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"(2)؛ ومن جهة أخرى، يرد ردًّا مباشرًا وصريحًا على ادّعاءات بعض المفكرين بإمكان إقامة "**ديمقراطية من دون ديمقراطيين**"(3)، عن طريق

(1) هربرت ماركيوز، **العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970)، ص 329.

(2) انظر: فرنسيس فوكوياما، "لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين"، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، إشراف ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993)، ص 141-147.

(3) انظر، مثلاً وخصوصًا: **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسة الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي "فونداسيوني ايني انريكو ماتيي**،"، إعداد: غسان سلامة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

التدخل الخارجي. وفي مواجهة هذه الادّعاءات، أكد الباحث «ضرورة "تدخل" سياسي وطني بدل التدخل الأجنبي، ومن زاوية نقد التدخل الأجنبي» (ص 16). ولكن، من هي الجهة التي يمكن وينبغي أن تقوم بهذا التدخل الوطني؟ هل تتمثّل هذه الفئة في أفراد الشعب عمومًا، أم في بعض فئاته، أم في النخب السياسية (الحاكمة أو المعارِضة)؟ لا يحمِّل بشارة عموم الشعب أيَّ مسؤوليةٍ أساسيةٍ، بخصوص عدم ديمقراطية النظام السياسي، أو عملية التحول إلى الديمقراطية. وفي معرض تحليله لضعف الثقافة الديمقراطية، بصفته أحد معيقات التحول الديمقراطي، يميِّز بشارة بين الثقافة السياسية للجماهير وثقافة النخب السياسية الفاعلة؛ ويرى أن الثقافة الأولى لا تمنع بالضرورة التحول الديمقراطي، في حين أن توافر الثقافة الديمقراطية لدى النخب السياسية أمرٌ ضروريٌّ ولا غنى عنه، من أجل إحداث هذا التحول. (انظر: ص 245) وهكذا نجد أنّ الكتاب ذو طابعٍ نخبويٍّ، ليس بمعنى أنّه يشيد بالنخب ويذمُّ الناس "العاديين"، ولا بمعنى أنّه موجَّهٌ عمومًا إلى النخب فقط (وهو أمر صحيح نسبيًّا، وهذا ليس ذمًّا به ولا مدحًا له)، بل بمعنى أنّه يختزل الفعل السياسي الأساسي اللازم لإحداث التحول الديمقراطي إلى فعلٍ نخبويٍّ تقوم به بعض الفئات المثقفة والفاعلة سياسيًّا. أما الجماهير الشعبية فليس لها عمومًا أيُّ دور أساسيٌّ إيجابيٌّ، ولا حتى سلبيٌّ، في هذا الخصوص. فالقول بنخبوية الكتاب يعني أنّ **اللوم والمسؤولية والفاعلية السياسية المطلوبة** هي فيه، بالدرجة الأولى، **من نصيب النخبة**، وليس من نصيب الجماهير الشعبية.

ولكن، ما المقصود بالنخب الفاعلة سياسيًّا؟ هل المقصود هو النخب الحاكمة أم المعارِضة أو غير الحاكمة؟ يبدو واضحًا أن بشارة لا يعوِّل مطلقًا على **إرادة** النخب الحاكمة في مسألة التحول الديمقراطي. فالمقصود بالنخب السياسية الديمقراطية الفاعلة هو، بالدرجة الأولى، النخب المعارضة للسلطات الاستبدادية الحاكمة، والطامحة إلى التحول الديمقراطي. فعلى عاتق هذه النخب تحديدًا يقع عبء الفعل السياسي أو "التدخل السياسي الوطني" اللازم أو الضروري لأيِّ تحولٍ ديمقراطيٍّ في العالم العربي. وهكذا، ينبغي على نخب المعارضة أن تكوِّن قوى ديمقراطية منظمة قادرة على طرح مشروعٍ للتحول الديمقراطي، يهدف ليس إلى تجاوز فقدان العوامل الموضوعية

والمقومات البنيوية الاقتصادية وغير الاقتصادية المفيدة للتحول الديمقراطي فحسب، بل وإلى فعل ذلك أيضًا في ظلّ سلطةٍ معاديةٍ للديمقراطية عمومًا. لكن، إذا كان الكتاب يبين أن العوائق البنيوية (الثقافية والاجتماعية والاقتصادية إلخ) للديمقراطية لا تمنع بالضرورة التحول الديمقراطي – إذا توافرت قوى ديمقراطية منظمة تطرح مشروعًا ديمقراطيًّا وطنيًّا وقوميًّا – فالسؤال هو: ما الذي بإمكان هذه القوى فعله أمام قوى السلطة المضادة للديمقراطية؟ فدور هذه السلطة لا يقتصر فقط على كونها **لا تريد** التحول الديمقراطي، بل يمتد إلى كونها **تريد** منع هذا التحول، وتعمل على زيادة عوائقه أو استمرارها وتعميقها، وقمع الساعين إلى تحقيقه، بكل الوسائل الممكنة، مشروعةً كانت أم غير مشروعةٍ. ولا يبدو صراع النخب الحاكمة وغير الحاكمة متكافئًا، ولا يبدو أنه بإمكان نضال النخب المعارضة، في معظم الدول العربية، أن يكون مجديًا أو فاعلاً حقًّا. وسواء نظرنا إلى السلطات الحاكمة على أنها تمثل أفرادًا فاعلين سياسيًّا أو عنصرًا بنيويًّا، فإنّ تحليل الباحث نفسه يبين أن حالات الإصلاح الشكلية، التي حدثت في هذا البلد العربي أو ذاك، قد أسهمت في «تبدد الأوهام الكبرى من الإصلاح» (ص 232)، إذ إنّ الإصلاح لم يتناول «في أية حالة صلاحيات مصدر السلطة الفعلي، ملكًا كان أم رئيسًا» (ص 233).

لكنّ هذه "الأوهام الكبرى" – والمتمثلة في التطلّع إلى إسهام النظام التسلطي في الإصلاح أو إفساحه المجال لذلك – بشكلٍ **غير إراديّ** – بقيت موضع رهان الباحث الذي يرى أنه ينبغي انتظار الفرصة التي تفقد فيها السلطات الحاكمة زمام المبادرة لسببٍ أو لآخر. وعندها ينبغي أن تكون القوى الديمقراطية جاهزةً للمشاركة في التحولِ الديمقراطي والعمل على توجيه مساراته وتصحيحها. وهكذا، يبدو أنّ الفاعلية السياسية المطلوبة من النخب المعارضة تتجمّد غالبًا في ثلاجة انتظار فقدان النظام لزمام المبادرة أو اضطراره للقيام بإصلاحاتٍ حقيقيةٍ. ففي "مواجهة المعضلة المعنوية الأساسية التي تواجه مسألة الديمقراطية في المنطقة العربية"، يرى بشارة أنّ «الحلقة الناقصة هنا هي تنظيم قوى ديمقراطية وطنية مستقلة عن أي طرف خارجي وذات قواعد اجتماعية لا تكتفي بالإصلاح كمطلب، بل تطالب أن تشارك فيه وبوسعها أيضًا أن تفرض ذلك» (ص 241). لكن كيف تستطيع هذه القوى أن تفرض ذلك؟ لم يناقش بشارة هذه

المسألة، بل ركّز انتباهه أكثر على مناقشة أسباب عدم فقدان السلطات العربية لزمام المبادرة، (ص 238–240) وعلى ضرورة تمييز النخب الديمقراطية بين الإصلاحات الجدية والإصلاحات التجميلية، التي قد تقوم بها هذه السلطات. (ص 242).

لكن، هل يمكن جديًا وصف عمل هذه النخب بالفعال أو المجدي، في ظل عدم قدرتها على التواصل الفعال والمثمر مع الجماهير، وعدم قدرتها على تنظيم نفسها ومأسسة عملها؟ ألا تبقى هذه النخب غالبًا بعيدةً عن السياسة أو مستبعدةً منها، بطريقةٍ أو بأخرى؟ وحتى من يستمر في العمل السياسي وفي طرح المشروع الديمقراطي، ألا يخاطر بنفسه وربما بعائلته وبالمقربين منه، من دون فائدةٍ عمليةٍ تذكر غالبًا؟ صحيح أنّ من يريد أن يبني الديمقراطية «يجب أن يكون جاهزًا لدفع الثمن» (ص 224). لكن، قد يكون هذا الثمن بلا مقابلٍ عمليٍّ ولا فائدةٍ فعليةٍ، وهو كذلك أحيانًا، على الأقل. وانطلاقًا من التمييز الفيبري بين "أخلاق القناعة أو الاعتقاد" و"أخلاق المسؤولية"[1]، نتساءل: هل ينبغي على الراغبين في الديمقراطية، أو المنظرين لها والساعين إليها، التصرف وفقًا لأخلاق الاعتقاد التي لا تأخذ في الحسبان نتائج هذا التصرف، من حيث جدواه أو عدم جدواه في تحقيق ما يصبون إليه، وتغض النظر عن الآثار المترتبة عليه؟ أم ينبغي التصرف وفقًا لأخلاق المسؤولية التي تقيّم وجوب أو عدم وجوب فعلٍ ما، انطلاقًا من هذه النتائج والآثار؟ وفي ظل انعدام فعالية أي عمل سياسي سلمي، ألا ينبغي التفكير في ممارسة العنف تجاه السلطة المستبدة، بوصف العنف «الوسيلة الحاسمة في السياسة»[2]؟

ويأتي إصرار بشارة على الإصلاح، وعلى دور النخب، من رفضه لتدخل الخارج، وعدم اعتقاده آنذاك بإمكان الفعل الثوري الشعبي السياسي في الداخل. وهكذا، يبدو أنّ التمسك بالخيار الإصلاحي ناتجٌ عن موقفين "أيديولوجيين" بامتياز: يقتصر الأول على رفض التدخل الخارجي الذي يتمّ اختزاله غالبًا إلى التدخل العسكري، ومن

(1) انظر: ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، سلسلة أعمال ماكس فيبر 1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 352–354.

(2) المرجع السابق، ص 354.

ثم اختزاله إلى نموذج التدخل الأمريكي العسكري في العراق (وسنناقش لاحقًا هذا الاختزال)؛ ويتمثل الثاني في تمحور موقف الباحث، في الكتاب، حول الإصلاح، أكثر من تمحوره حول الثورة. ويحتاج هذا الأمر إلى مزيدٍ من التوضيح.

يخصِّص بشارة فصلاً كاملاً للحديث عن مسألة الإصلاح تحت عنوان "الديمقراطية كقضية سياسية: خصوصية الإصلاح عربيًّا" (ص 221–242). ويختلط، في هذا الفصل، التنظير مع العرض التاريخي للأفكار والوقائع المتعلقة بالإصلاح والتغيير السياسي، بشكلٍ يصعِّب غالبًا معرفة رأي بشارة، في هذا الخصوص، بشكلٍ كاملٍ وواضحٍ. ويؤكِّد، منذ بداية الفصل، أهمية "فعل الإرادة السياسية" في نشوء الديمقراطيات تاريخيًّا؛ ويتحدث عن إسهام الدولة إسهامًا فاعلاً في بعض الحالات. وفي عرضه الموجز لبعض نماذج التحول الديمقراطي أو الإصلاح عالميًّا (إسبانيا والدولة العثمانية، مثلاً) وعربيًّا (مصر خصوصًا)، يشير إلى أنَّ المبادرة إلى الإصلاح بفعل أزمة داخلية أو ضغط خارجي هو المزاج القائم إلى حدٍّ بعيدٍ في البلدان العربية. (ص 227) وتبيِّن كلُّ حالات الإصلاح الأوروبية وغير الأوروبية التي يتمُّ عرضها، والتي أدَّت إلى تحوُّلٍ ديمقراطيٍّ، أنَّ النظام هو الذي يبادر إلى الإصلاح، لكن سرعان ما يفلت منه زمام المبادرة بشكلٍ يسمح لقوى المعارضة بالإسهام في الإصلاح وتبادل السلطة والتغيير السياسي. (ص 232) لكنَّ "استثنائية" الحالة العربية تأتي من أنَّ الإصلاحات فيها ظلت دائمًا شكليةً، ومن أنَّ الأنظمة العربية لم تفقد مطلقًا زمام المبادرة، في هذا الخصوص.

هل يعني ذلك ضرورة التخلي عن فكرة الإصلاح، والتفكير في الثورة[1]؟ لا يتبنى الكتاب هذه الفكرة، وليس فيه أيُّ دعوةٍ إلى ثورةٍ، أو تنظيرٌ لضرورتها أو حتى لإمكانها. بل يتضمن حديثًا عن ضرورة نشوء قوةٍ أو قوى اجتماعيةٍ سياسيةٍ تطرح برنامجًا سياسيًّا ديمقراطيًّا، على أمل اكتمال ظروف "صفقة تاريخية" بين هذه القوى

(1) ينبغي الإشارة إلى أنَّنا نستخدم مصطلح "الثورة" بالمعنى الذي أشار إليه الباحث نفسه لاحقًا، في كتابه عن الثورة، حيث يقول: «المقصود بالثورة هو تحرك شعبي واسع خارج البنية الدستورية القائمة، أو خارج الشرعية، يتمثل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة» عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قيد النشر)، ص 22.

والسلطات الحاكمة. ويكتب الباحث، بوضوحٍ شديدٍ، أنَّه لا ينتقد الإصلاح، في الحالة العربية، من «منطلق عدم الاكتفاء بالإصلاح ولزوم ثورة ديمقراطية» (ص 225). ولا ينبغي، في هذا السياق، اختزال العلاقة بين الإصلاح والثورة إلى مجرَّد علاقة تضاد أو تناقضٍ لا جدليٍّ. فالثورة أو الانقلاب الديمقراطي لا يغنيان عن القيام بإصلاحاتٍ تدريجيةٍ تمكِّن الثوار من بناء الديمقراطية (انظر ص 232). والثورة، بدون القيام بإصلاحٍ، لا تفضي إلى الديمقراطية. أما الإصلاح، بدون ثورةٍ، فيمكن، من حيث المبدأ، أن يكون كافيًا للتحول الديمقراطي.

لكن، لماذا لا يتبنى بشارة صراحةً خيار الثورة ولا ينظِّر لها أو يبين مدى ضرورتها وإمكانها؟ يطرح هذا السؤال نفسه بقوةٍ، ليس انطلاقًا من أفق الثورات العربية الحالية، بالدرجة الأولى، بل انطلاقًا من إشارات الكتاب نفسه إلى تاريخ عمليات الإصلاح السياسي في الدول العربية، وللعناصر البنيوية والسيرورة التاريخية للدول العربية، على الصعيد السياسي. فهذه الإشارات تبيِّن بوضوحٍ، في بعض الحالات على الأقل، أنَّ النظام الذي يُفترض أن يُبادر إلى الإصلاح، هو نفسه المعرقل الأكبر، ليس لحصول هذا الإصلاح فحسب، بل ولسعي أي تنظيمٍ أو شخصٍ أو جهةٍ إليه، أو حتى للمطالبة به. ويمكن تفسير أو فهم موقف بشارة من خلال الإشارة إلى نقطتين رئيستين: الأولى نظريةٌ، وتتعلّق بسيرورة نشوء الديمقراطية تاريخيًّا؛ أمَّا الثانية فترتبط برؤية الباحث للواقع العربي آنذاك وافتقاد هذا الواقع لقوىً أو تنظيماتٍ ديمقراطيةٍ ثوريةٍ. فبالنسبة إلى النقطة الأولى، يبيِّن بشارة أنَّ الديمقراطيات تطوَّرت عمومًا في عملياتٍ تدريجيةٍ، (انظر: ص 231) وأنَّه – باستثناء الموجة الأولى لنشوء الديمقراطية – «لم تقم الديمقراطية من خلال ثورات وإنما من خلال عمليات إصلاح طويلة» (ص 225). ويؤكِّد أنَّه إذا كان تطوُّر الديمقراطية عمومًا في عملياتٍ تدريجيةٍ، «يصحُّ بالنسبة لدول العالم في الموجة الثالثة فإنه يصح للحالة العربية الحالية بدرجة أكبر» (ص 231) ويسوِّغ موقفه بعدم معرفته بـ «وجود قوى انقلابية ثورية ديمقراطية جدية تطرح مسألة الثورة الديمقراطية» (ص 231) وينبغي الإشارة إلى أنَّ الحديث عن إمساك الديمقراطيين للحكم بالثورة، يقترن، في هذا السياق، بالحديث عن انقلاب عسكريٍّ ديمقراطيٍّ "من الأعلى"، أكثر من اقترانه بالحديث عن ثورةٍ شعبيةٍ "من الأسفل". وباختصار، يرى

بشارة أنّ مسألة التحوُّل الديمقراطي في الدول العربية «هي مسألة إصلاح طويل المدى حتى لو تخللتها انتفاضات أو انقلابات» (ص 231). وانطلاقًا من ذلك، يمكن القول إنّ الباحث يركّز على فكرة الإصلاح؛ لأنّه يرى أنّه «قلما حصل أن بُنيت الديمقراطية دفعة واحدة من خلال عمل ثوري واحد، أو من خلال ثورة بحيث أمسك الديمقراطيون بالسلطة بفعل انقلابي» (226) ويدعو بشارة القوى الديمقراطية إلى تنظيم نفسها وطرح مشروعٍ ديمقراطيٍّ وطنيٍّ وقوميٍّ، مع انتظار فقدان السلطة لزمام المبادرة، بخصوص الإصلاح، نتيجةً لضغوطٍ خارجيةٍ أو داخليةٍ. ولا يولي بشارة أهميةً كبيرةً لسبب الأزمة التي تؤدي إلى مبادرات الإصلاح. فما يحظى بأهميّةٍ أكبر، "من منظور الإصلاح"، «هو وجود قوى معتدلة إصلاحية وأخرى محافظة داخل النظام، تختلف في ما بينها على ردّ الفعل على الأزمة» (ص 234). ومن المهم أن نتذكر دائمًا أنّ الظرف التاريخي الذي ظهر فيه الكتاب، يختلف جذريًّا، على الصعيد السياسي، عن السياق الحالي للثورات القائمة في العالم العربي. ولا شكّ أنّه لو قيّض لبشارة نفسه أن يكتب كتابًا عن الموضوعات ذاتها، في السياق الحالي، لحصل، على الأرجح، اختلافٌ في بعض أفكار الكتاب وتوجُّهاته، بخصوص مسألة الثورة خصوصًا. ونحن نرجّح ذلك، لأنّه من أبرز مفكري الثورات العربية حاليًّا.

وانطلاقًا من ثنائية البنية/الذات الفاعلة، نقول: نجح بشارة – في دراسته لعوائق التحول الديمقراطي – في تأكيد إمكان الفعل السياسي الساعي إلى هذا التحول، وإبراز العلاقة الجدلية بين هذا الفعل والبنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للدول العربية. فهذه البنى تعوق هذا الفعل، وتسمح به، في الوقت ذاته، وفي المقابل، يمكن للفعل السياسي الذاتي الاستفادة من حالة السماح هذه، في التجاوز الجزئي والتدريجي لهذه البنى. وبذلك، فهو يخضع لها ويتجاوزها، في الآن ذاته. ولكن، ثمة غيابٌ، جزئيٌّ على الأقل، لهذا "التوازن" في العلاقة الجدلية بين البنية وفاعلية الذات، عندما نأخذ في الحسبان العلاقة بين النخب الديمقراطية الفاعلة سياسيًّا، أو التي تسعى إلى تحقيق هذه الفاعلية، والسلطات الحاكمة. فالتحليل يبرز عدم إمكان قيام هذه النخب بأيِّ فاعليةٍ حقيقيةٍ، في ما يخص التحول الديمقراطي، بسبب هيمنة السلطات الحاكمة بطريقةٍ لا تكتفي بالحدِّ من هذه الفاعلية فحسب، بل وتذهب إلى تهميشها وتهشيمها والقضاء

على الساعين إليها، بطريقةٍ أو بأخرى. وهنا، يبدو الجدل غائبًا بين السلطة – بصفتها بنيةً تمنع منعًا كاملاً تقريبًا أيَّ حراكٍ سياسيٍّ باتجاه التحول الديمقراطي – والنخب السياسية المعارضة. فنحن هنا أمام ثنائيةٍ (سلطة مستبدة، ومعارَضة ديمقراطية أو ساعية إليها) لا تنتج تركيبًا جدليًّا "تقدميًّا". وفي هذه الحالة، «نجد أن نظام الولاءات يحل محل المؤسسات أو ينخر فيها بالتدريج إلى أن يصبح في مرحلة الانحطاط الأبدية "التملق هو الطريق إلى الجاه والجاه هو الطريق إلى المال" في نظام ينخره الفساد والاستبداد، كأننا لم نغادر مرحلة الانحطاط الخلدونية» (ص 98). وفي ظل وجود الدول العربية في هذا "الانحطاط الأبدي"، أو في الطريق المفضي إليه، هل يكون السؤال الأهم فعلاً هو: «أين هي القوى السياسية المنظمة» (ص 224) التي تطرح الأسئلة المناسبة عن الديمقراطية؟ هل هذا النوع من الأسئلة أهم فعلاً من سؤال «كيف لا نكتفي بإقامة المؤسسات شكليًّا بل بأن تلتزم النخبة الحاكمة بها؟»؟! (ص 224).

إن عدم القدرة على إقامة الجدل، بين بنية السلطة وفاعلية النخب الديمقراطية، ناتجٌ عن غياب لهذا الجدل عمليًّا وواقعيًّا، إذ كان يسود في الواقع السياسي العربيِّ، نوعٌ من الأحادية، فالأنظمة هي صاحبة الفاعلية الأقوى. وهذه الفاعلية موجَّهةٌ، بالدرجة الأولى، للقضاء على أيِّ فاعليةٍ تختلف عنها، وتسعى إلى التحوُّل الديمقراطي. لكن على الرغم من عدم قدرة الباحث، لأسبابٍ موضوعيةٍ، على إقامة الجدل بين السلطات الحاكمة والنخب السياسية الساعية إلى الديمقراطية أو الداعية إليها، فقد نجح في إبراز المسؤولية الملقاة على عاتق النخب. وتكمن هذه المسؤولية في ضرورة سعي هذه القوى إلى تنظيم نفسها، وطرح مشروعٍ ديمقراطيٍّ وطنيٍّ، واستغلال أيِّ فرصةٍ متاحةٍ للإسهام في هذا المشروع، بل وقيادته إن أمكن. وقد أظهرت الثورات العربية الحالية مدى حاجتنا إلى قوى سياسيةٍ ديمقراطيةٍ منظمةٍ تسهم في قيادة التحول الديمقراطي المنشود، عندما تدقُّ ساعته.

3

الأيديولوجيا (القومية) والعلمية

سنختتم قراءتنا لهذا الكتاب المهم، بتناوله من زاوية ثنائيةٍ جديدةٍ (الأيديولوجيا والعلم)، مع محاولة إبراز مدى الجدل الذي يقيمه بين طرفي هذه الثنائية. وثمة معنيان للأيديولوجيا في الكتاب، سنضع مقابلهما معنيين للعلمية.

تعني الأيديولوجيا (القومية العربية) التبرير والتنظير لسعي القومية العربية، بوصفها جماعة متخيلة بأدوات اللغة ووسائل الاتصال، إلى أن تصبح أمة ذات سيادة[1]. ويمكن لهذا التبرير أو التنظير أن يكون "مطابقًا"، بقدر تمكّنه من تبرير نفسه وتبيان معقوليته، أو إظهار انسجامه، لدرجة أو لأخرى، مع النظريات العلمية والمعارف النظرية أو الإمبريقية "الموضوعية". وهذا يعني أن التنظير الأيديولوجي يمكن أن يكون، لدرجةٍ أو لأخرى، علميًّا أو/و لا – علميًّا، "وعيًا مطابقًا" أو/و "وعيًا زائفًا أو مقلوبًا". ولا ينفي سعي الأيديولوجيا إلى تسويغ نفسها علميًّا، اختلافها عن النظرية العلمية، وهو الاختلاف الذي يشير إليه بشارة محقًّا. (ص 200) فالأيديولوجيا القومية تتضمن عناصر رومانسية بالضرورة، نظرًا إلى أنّ القومية العربية – شأنها شأن أي قوميةٍ أخرى – هي "جماعة متخيلة"، كما يقول الباحث مع بندكت أندرسون[2]. ويتكوّن المتخيَّل من جدل بين الواقعي وغير الواقعي، بين الحقيقي والوهمي، بين الموضوعي والخيالي.

أمّا العلم، فهو البحث النظري و/أو الإمبريقي الذي يحاول بلوغ المعرفة "الموضوعية" بوسائل وأدواتٍ منهجيةٍ، ومضبوطةٍ، وبأكبر قدر ممكن من الدقة والمعقولية. وانطلاقًا من هذا التعريف الأول، نجد أن الأيديولوجيا والعلم ليسا طرفين

(1) انظر: عزمي بشارة، **أن تكون عربيًّا في أيامنا**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 17.

(2) انظر، بندكت أندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة: ثائر ديب، تقديم: عزمي بشارة، (بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009).

متعاكسين أو متناقضين بالضرورة، بل يمكن أن يدخلا في علاقةٍ جدليةٍ بناءةٍ، بحيث يتبادلان التأثير، ويسهم كلٌّ منهما في تقدم الآخر وتحقيق أهدافه. وهذا لا ينفي، في المقابل، احتمال أن يفضي هذا التفاعل إلى نتائج سلبيةٍ على الطرفين. فمن جهةٍ أولى، يمكن للمعارف العلمية أن تكون جزءًا من التنظير الأيديولوجي أو أحد أسسه، ويمكن للأيديولوجيا، في المقابل، أن تكوّن حافزًا للبحث العلمي، وعاملاً مساعدًا على "تقدمه" وزيادة موضوعية معارفه ودقتها. ومن جهةٍ ثانية، يمكن للأيديولوجيا أن تؤثر سلبًا في "علمية" البحث الذي يريد أن يكون علميًّا. وتحيل ثنائية الأيديولوجيا والعلم بهذا المعنى، جزئيًّا ونسبيًّا، إلى ثنائية الذاتية والموضوعية في المعرفة عمومًا. فعلى عكس الفكرة الشائعة حول تعارض الذاتية والموضوعية في المعرفة عمومًا، وفي المعرفة العلمية خصوصًا، يمكن القول إنّ الذاتية شرطٌ ضروريٌّ للموضوعية، وليست مغايرةً لها فحسب. فلا بد من وساطة الذات للوصول إلى معرفةٍ "موضوعيةٍ" ما. والسؤال ليس حول مدى تدخُّل الذات في تشكيل المعرفة، بل حول نوعية هذا التدخل وآثاره (الإيجابية أو السلبية)[1]. وعدم الحياد لا يعني بالضرورة نفي الموضوعية أو انعدامها، بل قد يكون عدم الحياد عاملاً مساعدًا على بلوغ "الموضوعية"، بدلاً من أن يكون عائقًا يحول دون الوصول إليها.

أما المعنى الثاني للأيديولوجيا الذي نجده في النص، فيتمثل في اقتصار الأيديولوجيا على أن تكون وعيًا زائفًا أو مقلوبًا أو حتى "سخيفًا"؛ ويكون العلم حينها ليس معيارًا – بين معايير أخرى **ممكنة** – للدقة والموضوعية فحسب، بل المعيار الوحيد لذلك أيضًا. وسنطلق اسم "العلموية" على الاتجاه الذي يتبنى عمليًّا أو نظريًّا هذا المعنى الأخير لمفهوم العلم.

فلنبدأ بالمعنى الثاني للزوج أيديولوجيا/علم. يعمد الباحث أحيانًا إلى تبرير رفضه لفكرة أو لنظريةٍ ما بالقول إنها غير علميةٍ، أو بالقول إنها أيديولوجيةٍ؛ وكأنه يكفي أن تكون هذه الفكرة غير علميةٍ حتى تكون أيديولوجيةً، أو أنه يكفي أن تكون

(1) انظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، (طرابلس الغرب: دار أويا، 2007)، ص 703.

أيديولوجيةً حتى تكون زائفةً أو غير صحيحةٍ ولا موضوعية. فمثلاً، في معرض نقده، أو بالأحرى انتقاده لتعريف هنتنغتون للثقافة، يتحدث الباحث عن سلبية هنتنغتون و«موقفه الهدام والأيديولوجي، بمعنى غير العلمي» (ص 104). ونلاحظ هنا أن الباحث يضع الموقف الأيديولوجي إلى جانب السلبية والموقف الهدام، من جهة، وفي علاقة تناقضٍ أو تضادٌ مع "العلمي"، من جهة أخرى. وفي سياق آخر، يكتب الباحث: «وإذا اعتبر تشخيص صفات القبيلة كحائل ضد الفردية وضد قيام الاتحادات الطوعية والتعاقدية تشخيصًا لـ "سبب غياب الديمقراطية" فهو يتحول إلى موقف أيديولوجي فارغ، إذ إنَّه ليس نموذجًا علميًّا» (ص 96). فوصف هذا الموقف بأنه "أيديولوجي فارغ" يترافق مع نفي سمته العلمية كنموذج. ويزخر النص بأمثلة كثيرة على استخدام الأيديولوجيا بمعنى الوعي الزائف أو الخاطئ، والعلم بوصفه معيار الدقة أو الموضوعية أو الحقيقة.

وانطلاقًا من المعنى الأول لكلٍّ من الأيديولوجيا والعلم، يمكن قراءة بنية الكتاب وتوضيح الأساس النظري لمضامينه وللكثير من الأفكار المتبنّاة أو المنتقدة أو المواقف المتخذة. فعلى خلاف التناقض المباشر، وغير المتوسِّط، بين المعنى الثاني للأيديولوجيا والمعنى الثاني للعلم، نجد أن الكتاب يتضمن درجةً من العلاقة الجدلية بين المعنى الأول للأيديولوجيا والمعنى الأول للعلم. وانطلاقًا من المعنى الأول للأيديولوجيا، يمكن القول إنَّ الكتاب أيديولوجيٌّ بامتياز، لأنه يندرج في إطار محاولات التسويغ والتنظير لسعي القومية العربية إلى أن تصبح أمةً ذات سيادةٍ. وقبل تناول العلاقة بين الأيديولوجيا (القومية خصوصًا) والعلم، في الكتاب، لا بدَّ من توضيح أمرين أساسيين، بخصوص معنى الأيديولوجيا القومية ودورها أو أهميتها، في هذا السياق.

الأمر الأوَّل، نحن ننطلق من **تعريف الباحث نفسه** لمعنى "الأيديولوجيا القومية العربية"، في قولنا إنَّ هذه الأيديولوجيا تشغل مكانًا مهمًّا ورئيسًا في هذا الكتاب. وانطلاقًا من ذلك التعريف، وانطلاقًا منه فقط، نحن نتحدَّث عن الانتماء الجزئي لهذا الكتاب إلى الأيديولوجيا القومية العربية. فهو يتضمن تنظيرًا وتسويغًا أو تبريرًا لسعي القومية العربية إلى أن تنال حق تقرير المصير وتصبح أمةً ذات سيادةٍ. ونجد هذا التنظير والتسويغ في تأكيد الباحث ضرورة تحقيق القومية العربية لمرادها (الدولة القومية

العربية)؛ لأنَّ التحول الديمقراطي بحاجة إلى ذلك الأساس القومي الوطني. فثمة أيديولوجيا قومية بقدر ما ربط الباحث التحوُّل الديمقراطي بالمسألة العربية. والارتباط بين هذين الأمرين أكثر من واضحٍ من عنوان الكتاب إلى الصفحة الأخيرة منه. لكنَّ الأيديولوجيا القومية ليست الأيديولوجيا الوحيدة الحاضرة في هذا الكتاب. وإذا عددنا أنَّ السعي إلى التنظير للديمقراطية وتسويغها وتبيان إمكانيتها وضرورتها وأهميتها هو أيديولوجيا أيضًا، فيمكن القول إنَّ الكتاب يتضمَّن أيديولوجيا ديمقراطيةً أيضًا وخصوصًا. وسبق لنا أن بيَّنا العلاقة الجدلية التي يتضمنها الكتاب بين هاتين المسألتين أو الأيديولوجيتين. وعلى الرغم من الأولوية أو الأهمية الأكبر التي يعطيها الكتاب للديمقراطية، فلا نعتقد بمعقولية اختزال مبحث هذا الكتاب إلى مسألة أو أيديولوجيا الديمقراطية فقط. فهذا الاختزال ينفي الطابع الجدلي المؤسِّس للكتاب، مضمونًا ومنهجًا، بين القومية والديمقراطية. وسنركِّز على طابع القومية الذي تتسم به الأيديولوجيا في علاقتها مع العلم؛ لأنَّنا نعتقد أنَّ هذا الطابع بيِّن، بشكلٍ أوضح وأقوى، العلاقة الجدلية أو غير الجدلية بين هذين الطرفين. وقد بيَّنا منذ البداية أهمية الأساس الجدلي، في فهم هذا الكتاب.

الأمر الثاني، تختلف الأيديولوجيا القومية العربية، في هذا الكتاب، عن الأيديولوجيا القومية العربية التقليدية، على الرغم من أنَّ كلتا الأيديولوجيتين تحمل الاسم نفسه. "فأيديولوجيا عن أيديولوجيا تفرق"، كما هو حال العلاقة بين "خيمات الكنفاني". وانطلاقًا من فهم هذا الاختلاف، يمكننا فهم النقد الشديد الذي وجهه الباحث إلى بعض أفكار الأيديولوجيا القومية العربية التقليدية. ويأتي الاختلاف خصوصًا من تبني الباحث لِما أسميناه بالأيديولوجيا الديمقراطية. ويمكن تتبع هذا الاختلاف في الكثير من المسائل الأساسية المطروحة في الكتاب. فالدولة القومية – وهي الهدف الأسمى أو الأهم لدى الأيديولوجيا القومية التقليدية – ليست لدى بشارة إلا مرحلة (لا غنى عنها، من وجهة نظره)، للوصول إلى دولة المواطنة التي لا تتأسس فيها العلاقة بين الدولة والمواطن على أيِّ أساسٍ قوميٍّ أو إثنيٍّ أو ما شابه. وحتى عند الحديث عن الدولة القومية، يبدي الباحث اهتمامًا خاصًّا – يندر وجوده عمومًا في الأيديولوجيات القومية – بحقوق الأقليات القومية. ونموذج الدولة عنده، في هذا

الإطار، أقرب إلى الدولة المتعددة القوميات، منه إلى الدولة القومية التقليدية. ونحن نرى أنّ الخصوصية الأكبر للكتاب تكمن، بالدرجة الأولى، في هذا الطابع الجدلي بين المسألة القومية والاستثنائية العربية، وليس في إحداهما فقط. ويبلغ هذا الجدل ذروته أو قمته في مفهوم الأمة المدنية. لكن لا ينبغي أن يفضي تركيز الانتباه على هذه الذروة أو القمة إلى تقليل الاهتمام بالسفوح المحيطة بها. فوفقًا لتحليل الباحث، ما زال أمام الدول العربية مهمة عبور هذه السفوح، واستيطانها، لمدّةٍ قد لا تكون قصيرةً.

ولا يلغي الطابع الأيديولوجي للكتاب طابعه العلمي. فبشارة يتوسّل بأدوات العلم ومناهجه ونظرياته، لتسويغ أفكاره القومية. وهو يعي بوضوحٍ تداخل العلمي والأيديولوجي في كتابه، وهذا ناتجٌ، بالدرجة الأولى، عن طبيعة الإشكاليات المطروحة. «فليس هنالك في مثل هذه الإشكاليات في العلوم الاجتماعية إجابة علمية محض أو حتى نظرية من دون ممارسة ومن دون موقف سياسي» (ص 53). والسياسي والمفكر، في الشأن السياسي، يعلم تمامًا أن القول، في مثل هذه الحالة خصوصًا، هو فعلٌ. فـ "**عندما تقول أنت تفعل**"، كما يشير عنوان الترجمة الفرنسية لكتاب جون أوستين[1]. ففي العمل السياسي، تحديدًا أو خصوصًا، يتقاطع ويتداخل العقل العملي مع العقل النظري، الإرادة مع العقل، العمل مع النظر، الفعل مع القول. وسنبين، في ما يأتي وبإيجاز، بعض صور هذا التداخل أو التشابك بين العلمي والأيديولوجي، مع محاولة تقييم مدى ونوعية تأثير كل طرف في الطرف الآخر.

لقد استخدم بشارة "العلم"، لينفي "علمية" أو "يقينية" نظريات التحول الديمقراطي الشائعة. وساعده ذلك على تأكيد أهمية الممارسة والفعل السياسي، كما أشرنا سابقًا، وعلى إيجاد مسوّغٍ علمي نظريٍّ للممارسة وللفعل العملي. وهذا لا يعني أن الممارسة تتناقض مع نظريات التحول الديمقراطي التي تسعى إلى أن تكون علميةً، فبشارة يؤكد إمكان الاستنارة بهذه النظريات، لكنّه يرفض محقًا أن تحلّ هذه النظريات محلّ الفعل السياسي، أو أن تستخدم كعائقٍ أمام هذا الفعل، أو كمبرّرٍ لعدم القيام به. (انظر: ص 16) وهنا، نجد أنّ بشارة قد نجح في تأسيس الجدل بين الأيديولوجيا

(1) بالنسبة إلى الترجمة العربية، انظر: جون أوستين، **نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام**، ترجمة: عبد القادر قنيني، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991).

والبحث العلمي، بحيث يفسح البحث العلمي النظري المجال أمام الممارسة والفعل السياسي الذي يستضيء بدوره بهذا البحث. فالبحث العلمي يختلف عن الأيديولوجيا، لكن، لا ينبغي استخدام هذا الاختلاف لعرقلة الفاعلية الأيديولوجية أو لكبحها.

وتمثل الأيديولوجيا القومية **أحد** الحوافز أو الدوافع المهمة لصياغة إشكالية أو إشكاليات الكتاب، وتبني الأطروحة أو الأطروحات المعروضة فيه. ولقد عمل بشارة، بجهدٍ وجديةٍ، على أن يجد تسويغًا أو أساسًا علميًّا لهذه الإشكاليات والأطروحات، ولوسائل أو أدوات مناقشتها، وللتدليل عليها. ففيما يخص الأحكام القيمية حول أفضلية الديمقراطية، بوصفها نظامًا سياسيًّا، (وهي أحكام يتبناها بشارة)، يكتب: «ولا بد أن يتلو هذا الموقف الديمقراطي أسئلة علمية ترافق مشروعًا أيديولوجيًّا سياسيًّا هو الدافع لطرحها» (ص 55). ففي الكتاب، يلجأ العلم إلى الأيديولوجيا، لاختيار الموضوعات التي تهمه، والاتجاهات التي يسعى إلى تسويغها، وإظهار معقوليتها، والعمل على تحقيقها؛ وتلجأ الأيديولوجيا إلى العلم، لصياغة أسئلتها، وضبط أدوات معالجتها، وللاستفادة من الضبط المنهجي ومن المعارف النظرية للبحث العلمي. وقد يفضي هذا الجدل بين الأيديولوجيا والعلم إلى تركيبٍ بنائيٍّ يكون فيه العلم ذا طابعٍ أيديولوجيٍّ، والأيديولوجيا ذات طابعٍ علميٍّ. لكنّه قد يخلق صعوبات بالنسبة إلى البحث العلمي، من جهةٍ، ويسمح للأيديولوجيا بادعاء العلمية والموضوعية، بما لا يسمح بأيِّ اختلافٍ معها، من جهة أخرى.

ومن الصعوبات "الأيديولوجية" التي يواجهها البحث العلمي في الكتاب، نذكر بدايةً الموضوع المختار، أو مجال البحث. فالكتاب يتحدث عن الدول العربية، بصفتها كلاًّ. والأيديولوجيا القومية العربية هي المسوِّغ، في هذا السياق، لاختيار هذا الموضوع. لكنّ اتساع هذا الموضوع يمثّل عقبةً أمام بحثٍ يريد أن يكون علميًّا، نظريًّا وإمبريقيًّا. فثمة اختلافاتٌ كبيرةٌ بين الدول العربية، من حيث ريعية أو شبه ريعية الدولة، والثقافة السياسية السائدة، والبنية القبلية... إلخ. ولم يستطع الباحث، بسبب حديثه العام عن الدول العربية، بوصفها كلاًّ، دراسة هذه الاختلافات بدقةٍ وبتفصيلٍ، بما يساعد لاحقًا على إظهار تفاعلها، في كل بلدٍ على حدة، بعضها مع بعض، ومع العوامل الأخرى التي تعوق التحول الديمقراطي وحلّ المسألة القومية. ومع أنّ البحث

يتضمن الكثير من الإشارات إلى الاختلاف بين هذه الدولة العربية أو تلك، بخصوص هذا الأمر أو ذاك، فإنّ هذه الإشارات تبين الحاجة إلى دراسةٍ إفراديةٍ لكلّ دولةٍ عربيةٍ على حدة، أكثر من كونها تغني عن القيام بهذه الدراسة؛ فـ «تنوع الدول العربية متطرف وهي تتمايز في ما بينها من حيث بنيتها الاقتصادية» (ص 76). ويؤكّد بشارة هذا "التنوع المتطرف" والاختلاف بين الدول العربية، إلى أن يصل إلى القول: «لا يمكن مقارنة حالة السعودية مع العراق والجزائر. ولا يمكن مقارنة كليهما مع دول مثل الإمارات وقطر وغيرها، وهنالك حالة ليبيا. هذه الدول متفاوتة جدًّا في درجة التطور، وتختلف حتى في مفاهيم رئيسة مثل مفهوم الشعب، أو مفهوم الدولة» (ص 77). وفي تأكيده الاختلاف بين الدول العربية، يرى أنّه، بعد التقسيم الاستعماري، شاءت «المفارقات أن تجعل الثروة الطبيعية إطارًا سياسيًّا والحضارة والمدنية إطارًا آخر» (ص 215). ويستغرب «عدم رؤية الفرق بين حاضرات الشام ومصر وغيرها من جهة، ودرجة التطور في دول وإمارات الجزيرة العربية من جهة ثانية» (ص 215). والجدير بالذكر، في هذا الإطار، رفض الأنصاري لمثل هذا التقسيم؛ لأنّه، من وجهة نظره، «تقسيم مفتعل ومخالف للحقيقة العلمية»[1]. ويبدو واضحًا إمكانية تفكيك هذا التقسيم الثنائي بين بداوة وحضارة، أو بين الثروة الطبيعية والمدنية. فدول الخليج وإماراته ليست خاليةً من المدنية والحضارة، وحاضرات الشام ومصر وغيرها ليست خاليةً من الثروة الطبيعية. ولا نعتقد أن بإمكان مثل هذه التقسيمات التبسيطية أن تساعد على فهم واقع الدول العربية عمومًا، أو أن تعوض عن الدراسة المفصلة لخصوصية كل بلدٍ على حدة، وهي الدراسة التي يفتقدها هذا الكتاب بشدة.

وأفضى الأساس الأيديولوجي للكتاب إلى بروز طابعٍ سجاليٍّ قويٍّ غالبًا، وعنيفٍ أحيانًا، في المناقشات الكثيرة والمعمقة التي أجراها الباحث مع آراء الكثير من المفكرين والباحثين العرب وغير العرب. وهذا الطابع ليس مستغربًا، طالما أن الباحث يناقش أحيانًا من يعتبرهم «أعداء الفكرة القومية» (ص 15). وفي المناقشة مع هؤلاء

(1) محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه**، الطبعة 2، (بيروت/القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دار الشروق، 1999) ص 99.

"الأعداء"، بدا انتقاد الكاتب عنيفًا، وغير مناسب أحيانًا، لبحثٍ يصف نفسه (وهو كذلك بالفعل أحيانًا) بأنه بحثٌ علميٌّ. فمثلاً، يعبِّر الباحث عن رفضه لاستخدام برنارد لويس لغياب مصطلح سيتيزن (Citizen) عن لغات الحضارة الإسلامية (التركية والفارسية والعربية) ليثبت غياب مضامينه، بالقول هذا «جهد سخيف ومضلل» (ص 140). فالسخافة – وهو وصف يتكرر في الكتاب (انظر: ص 107، 214) – ليست من القيم التي يحكم العلم بها أو من خلالها على الأفكار. وعلى هذا المنوال، لا يتردد الباحث أحيانًا في وصف أفكار أو أقوال هؤلاء "الأعداء" بـ «الكلام الفارغ» (ص 105) وما شابه. والنظر إلى الآخر على أنه عدوٌّ يشكل أساسًا متينًا لتأويل أفكاره بسوء نية، وانطلاقًا من افتراض سوء النية لديه. فالباحث يرى في تشديد هنتنغتون على الانتماء الديني أو الطائفي «انتقائية أيديولوجية تتم برأينا لغرض في نفس يعقوب» (ص 106). وفي سياق آخر، يرى الباحث أنه «في مثل هذا الظرف لم يعد ممكنًا التعاطي مع القومية العربية كرومانسية إلا كسوء نية سياسي يعبر عن موقف» (ص 200). ونجد في الحكم الأخير وما يشابهه موقفًا أيديولوجيًا يقضي على أي إمكانية للحوار، الذي يشترط بالضرورة افتراض حسن النية عند الآخر، بما يسمح بفهم الآخر وباستمرار الآخر في الحوار، وليس الاقتصار على السجال أو الجدال العنيف القائم على افتراض سوء النية واستبعاد إمكانية حسن النية[1].

وسنعطي أخيرًا أنموذجًا للتأثير السلبي الذي مارسته الأيديولوجيا على "موضوعية" البحث العلمي المنشود أو الممارس في الكتاب، وعلى اتّساق أو منطقية بعض المواقف المتّخذة فيه، ووسائل المحاجّة المستخدمة للتدليل عليها وعلى معقوليتها. وسنتخذ من موقف بشارة من مسألة "التدخل الأجنبي" محورًا أو أساسًا لهذا الأنموذج.

يبدأ بشارة "الجدل السلبي" في الفصل الأول من الكتاب، حيث يحاول تفنيد نظريات المحافظين الجدد وشركائهم النيوليبراليين العرب الذين يتبنون الأطروحة القائلة إنّ التدخل الأجنبي وسيلةٌ ضروريةٌ لإقامة الديمقراطية في البلاد العربية. وينطلق

(1) انظر: حسام الدين درويش، "الحوار والأيديولوجيا"، **موقع الأوان**، 26 حزيران/يونيو 2011.

بشارة من جدليتي الوجود والجوهر عند هيغل، ليميز بين التحول الديمقراطي أو تأسيس الديمقراطية، من جهةٍ، وعملية إعادة إنتاج الديمقراطية، من جهةٍ أخرى. ففي الحالة الأولى، يُعدُّ وجود الديمقراطيين أمرًا ضروريًّا وحاسمًا، أمّا في الحالة الثانية، فيمكن أن تتمَّ إعادة إنتاج النظام الديمقراطي أو استمراره، حتى إذا وصل إلى الحكم أفرادٌ غير ديمقراطيين. ويصل إلى نتيجةٍ مفادها أنه لا يمكن تأسيس الديمقراطية في الدول العربية عن طريق التدخل الأجنبي، لأن هذا التدخل يجري في ظلِّ مسألةٍ قوميةٍ غير محسومةٍ، وهو يدفع البلد إلى التمزق أكثر مما يساعده على التوحُّد داخليًّا أو مع محيطه العربي. كما أن هذا التدخل يجري في ظل ابتعاد أو إقصاء الديمقراطيين، وهو، من ثَمَّ، يمنع بالضرورة بناء نظامٍ ديمقراطيٍّ.

نعتقد أنَّ هذا الموقف يتسم بالاختزالية من جهةٍ، وبالأحادية أو اللاجدلية من جهةٍ أخرى. فهو اختزاليٌّ، لأنه يختزل التدخل الخارجي إلى التدخل العسكري أو الاستعماري أو الأمريكي، وكأنه ليس ثمة إمكانية لتدخلٍ من نوع آخر. فالتدخل الخارجي يمكن أن يحصل من بلد آخر أو من منظمة دولية أو إقليمية، ويمكن أن يتخذ شكلاً آخر غير العسكري، وسمةً أخرى غير الاستعمارية. لكنَّ الباحث الذي كتب بحثه بعد تكشف الكثير من الآثار السلبية للتدخل الأمريكي في العراق (دون أن ينفي ذلك وجود آثار إيجابية لا يتطرق إليها الباحث، وهي تتمثل مثلاً في إزاحة طاغية أو إسقاط نظام جلب لبلده ولشعبه الخراب والدمار وأزهق أرواح مئات الآلاف على الأقل، بدون طائلٍ أو معنًى)، لم يستطع أن يناقش مسألة التدخل الأجنبي خارج إطار ما حصل في العراق. وحتى إذا أراد الباحث الانطلاق من التدخل الأجنبي الراهن آنذاك، فربما كان حريًّا به، في هذا السياق، أن يناقش أشكال التدخل الأجنبي القائمة في الدول العربية الأخرى؛ وهي الأشكال التي مارست وتمارس دورًا فعالاً وسلبيًّا غالبًا في دعم الأنظمة المستبدة وعرقلة التحول الديمقراطي وتشكيل هوية وطنية. ومن "الطبيعي" أن يكون لدى أي باحثٍ في الشأن السياسي والعربي مواقف "مبدئية"، لكن ينبغي ألا تتسم هذه المواقف بالجمود والأحادية؛ ولهذا "ينبغي" على البحث النظري أو "العلمي" ألا يختزل ما يحصل حاليًا أو ما يمكن أو ما ينبغي أن يحصل مستقبلاً، إلى ما حصل سابقًا مرة واحدة أو أكثر. فهذا الاختزال قد يفضي إلى تبني

مواقف "مبدئية" "ضيقة" نظريًّا وغير مفيدة عمليًّا[1]، وقد تكون هذه المواقف "لائقة سياسيًّا"، لكنها تغلق الباب أمام ممكناتٍ قد يحتاجها بشدةٍ الشعب القابع في ظل أنظمة لم يعد من المناسب "علميًّا" الاكتفاء بوصفها "تسلطية" أو "استبدادية" وما شابه. فلقد أصبحت بعض الأنظمة العربية، أو كانت ومازالت، أشبه بالعصابات المافيوية التي تمارس ما يمكن تسميته "احتلالاً داخليًّا". وهذه ليست مقولات أخلاقية أو أيديولوجية فحسب، بل نعتقد أنها تمثل تعيينًا نظريًّا أكثر دقةٍ وموضوعيةٍ من التسميات الدارجة. وفي مثل هذه الحالة، لسنا أمام التخيير بين الاستقلال والاحتلال، أو بين السلطة الوطنية والاستعمار الخارجي؛ وإنما قد نكون أمام تخيير آخر يتراوح بين قطبين: القبول باحتلال عصابة مافيوية للبلد، أو استدعاء تدخلٍ خارجيٍّ قد يكون استعماريًّا أو عسكريًّا أمريكيًّا. ولا نرى أنَّ "الوطنية" تقتضي بالضرورة اختيار أحد هذين الاحتمالين أو ما ينوس بينهما. ولهذا، لا ينبغي استسهال وصف المتعاونين مع دولة محتلة بأنهم عملاءٌ، والقول إنَّ هؤلاء ليسوا وطنيين، كما يفعل الباحث (ص 29). فالبعض يرى أنّنا أحيانًا أمام خيارين أحلاهما مرٌّ: إما الاحتلال الخارجي، وإما الاحتلال الداخلي. ولهذا، ليس مستغربًا كثيرًا ظهور اعتقاد لدى بعض المفكرين أو الناس العاديين أن "احتلال ذوي القربى أشدُّ مضاضةً على الشعب من الاحتلال الأجنبي". وهذا **الاحتلال** الأخير هو **تحريرٌ** من احتلالٍ آخر أيضًا.

وقد أدى الطابع الاختزالي في موقف الباحث، في هذا الخصوص، إلى السمة الأحادية لموقفه. فهو يرفض، رفضًا قاطعًا وكاملاً، التدخل الخارجي (المختزل إلى التدخل العسكري الأمريكي) في البلاد العربية؛ لأنه لا يرى إمكانية أن يتخذ هذا التدخل أنموذجًا مغايرًا للأنموذج العراقي. وهكذا نجد أن الباحث كان مشغولاً بالرد على بعض "الأعداء" من العرب وغير العرب، وكان فكره محصورًا بما حصل في العراق؛ فلم يستطع أن يناقش فكرة التدخل الخارجي، من حيث المبدأ، أو من حيث الأشكال المتعددة التي يمكن أو ينبغي أن يتخذها أو يحصل في ظلها هذا التدخل؛ على الرغم من أنَّ الباحث نفسه **يشير** إلى بعض الأشكال المختلفة لهذا التدخل، في حديثه

(1) انظر: حسام الدين درويش، "المبادئ وأصحابها: رؤية نقدية وانتقادية"، **موقع الحوار المتمدن**، 12 تشرين الثاني/نوفمبر 2011.

عن الإصلاح. (انظر: ص 234-241). ولكن، ألا يمكن أن يحصل التدخل الخارجي من بلدٍ آخر أو من منظمةٍ دوليةٍ أو إقليميةٍ، وأن يتخذ شكلاً آخر غير العسكري، وسمةً أخرى غير الاستعمارية. لقد قام الباحث – الذي كتب بحثه بعد تكشف الكثير من الآثار السلبية للتدخل الأمريكي في العراق – باختزال نقطة انطلاقه في التدخل الأجنبي العسكري الراهن آنذاك، و لم يناقش أشكال التدخل الأجنبي الأخرى القائمة فعليًّا في هذه الدولة العربية أو تلك؛ وهي الأشكال التي مارست وتمارس دورًا فعالاً وسلبيًّا غالبًا في دعم الأنظمة المستبدة وعرقلة التحول الديمقراطي وتكوين هويةٍ وطنيةٍ. لكن ألا يمكن، أو ينبغي مثلاً أن يحصل تدخل خارجي ما، حين يحصل اقتتال داخلي، أو حين يقوم نظام سياسي ما بارتكاب المجازر المروعة بحق شعبه؟ ألا يكون عدم التدخل الخارجي – وليس التدخل – هو المشكلة حينها؟ ألم تحصل مثل هذه المشكلة في رواندا مثلاً، حيث أسهم عدم التدخل المباشر للخارج في مجازر راح ضحيتها مئات الآلاف من البشر؟

ويناقش الباحث مسألة التدخل الأجنبي من زاوية مدى إمكانية إسهام هذا التدخل في التحول الديمقراطي أو في عرقلة هذا التحوُّل. ولكن ما يغيب عن المناقشة، في هذا الإطار، هو التناول المفصَّل لتأثير العقبة الأساسية أو "الأكبر" أمام التحول الديمقراطي في الدول العربية، والكامنة في طبيعة الأنظمة الحاكمة، أكثر من كمونها في حل المسألة القومية، أو في الطابع الريعي للدولة، أو في غيرها من المعوقات التي يشير إليها الباحث. ألا يمكن للتدخل الخارجي أن يساعد ليس فقط على وقف الممارسات المدمرة التي تقوم بها العصابات المافيوية الحاكمة، بل وعلى إزاحتها من الحكم، بوصفه هذه الإزاحة شرطًا ضروريًّا أو مرحلةً ضروريةً للتحول الديمقراطي في الدول العربية؟ كانت هذه الأمور تستحق من الباحث تناولها نظريًّا و"علميًّا"، مع الأخذ بعين الاعتبار لخصوصية كل بلد على حدةٍ، ولشكل التدخل المطلوب أو المنشود أو المرفوض.

لا يراهن بشارة، كما رأينا، على إجبار السلطات العربية على القبول بالتحول الديمقراطي ودعمه، عن طريق ثورةٍ من الداخل أو تدخلٍ ما من الخارج؛ وإنَّما يراهن على أن يفلت زمام المبادرة من النظام – لأسباب لم يتم تحديدها بدقةٍ – وعلى أن يستغلَّ الديمقراطيون العرب هذه الفرصة، للإسهام في التحول الديمقراطي أو حتى في

قيادته إن أمكن. والجدير بالذكر هنا – في إطار مناقشتنا للعلاقة بين الأيديولوجيا والبحث العلمي في الكتاب – أنَّ الباحث ظلَّ يعتقد بإمكان أن يفلت زمام المبادرة من السلطات العربية، رغم إشارته إلى أنَّ ذلك لم يحصل سابقًا مطلقًا. لكنَّه، وفي المقابل، أكَّد وضوح عدم قدرة الدولة القطرية على تكوين هويةٍ وطنيةٍ (غير عربيَّةٍ) خاصةٍ بها، ووحدةً وطنيةٍ (غير عربيَّةٍ) بين أفراد شعبها؛ لأنَّها لم تستطع فعل ذلك سابقًا وحتى الآن. ففي الحالتين، نحن أمام المقدمات نفسها من الناحية المنطقية الاستقرائية (نفي حدوث أمر ما)، لكنَّ نتيجة الاستقراء في الحالة الأولى (الاعتقاد بإمكان حدوثه مستقبلاً **على الرغم من** عدم حصوله مطلقًا سابقًا) تختلف جذريًّا عن نتيجته في الحالة الثانية (الاعتقاد بعدم إمكان حدوثه مستقبلاً، **لأنه** لم يحصل مطلقًا سابقًا). ونعتقد أنَّ الدور "السلبي" للأيديولوجيا هو الحاسم هنا.

وفي تأكيده أهمية وجود ديمقراطيين فاعلين، بالنسبة إلى التحول الديمقراطي، والأهمية الأقل لوجودهم في عملية إعادة إنتاج الديمقراطية، يستخدم الباحث المنطق ثنائي القيم مرة أخرى، من دون الإشارة إلى إمكانية وجود قيم مختلفة ومتدرجة بين قطبي القيم، ومن دون محاولة إظهار التداخل بين هذين القطبين أحيانًا. فنحن هنا أمام خيارين يبدوان وحيدين: إما أن يكون أفراد النخبة السياسية الفاعلة ديمقراطيين أو غير ديمقراطيين. ونحن نعتقد أنَّه لا يمكن الحكم على هذه النخب بهذه الطريقة، سواء تعلق الأمر بالنخب السياسية في الدول الديمقراطية الغربية، أو في الدول العربية غير الديمقراطية. ويدور الحديث، في هذا السياق، على ديمقراطية أو عدم ديمقراطية هذا الفرد أو ذاك، على الصعيد السياسي. فالباحث يشير محقًّا إلى أن «بناة الديمقراطية في التاريخ كانوا عمومًا شخصيات سلطوية داخل عائلاتهم» (ص 99). لكن، كيف يمكننا أن نفهم وصف الباحث لجورج بوش بأنه «ليس ديمقراطيًّا»؟ (ص 37) يبدو أن الباحث يعتقد ذلك، انطلاقًا من بعض أو معظم ممارساته السياسية، على الصعيد الدولي، والتي تجلت خصوصًا في الحروب التي قادها، وفي الدمار الذي أحدثه، وفي التجاهل الذي أبداه تجاه "الشرعية الدولية" وقراراتها... إلخ. ولكن، هل "عدم ديمقراطية" بوش، على الصعيد الدولي، تبرِّر وصفه بـ "غير الديمقراطي"؟ للإجابة على هذا السؤال، ينبغي التأكيد على نقطتين أساسيتين: أولاهما، إنَّ الديمقراطية نظامٌ سياسيٌّ

للدولة أو ضمن الدولة، ولم تتحول بعد إلى نظام للعلاقات بين الدول. ولهذا، لا يمكن أو لا ينبغي الحكم على "ديمقراطية" أو "عدم ديمقراطية" سياسيٍّ ما، انطلاقًا من ممارساته أو ممارسات دولته في علاقتها مع الدول والشعوب الأخرى. وحتى إذا اعتقد البعض أنه بالإمكان إصدار حكم كهذا، على هذا الأساس، فينبغي الانتباه إلى النقطة الثانية، والمتمثلة في أنَّ أكثر أشكال الاستبداد واللاديمقراطية وأقساها، على صعيد العلاقات الدولية، تتم ممارستها من قبل بعض الدول ذات الأنظمة العريقة في الديمقراطية، وفي المقابل، تطالب معظم الأنظمة الاستبدادية بالديمقراطية، على صعيد العلاقات الدولية، رغم ديكتاتوريتها القحة والوقحة، في ممارساتها مع شعوبها. ولهذا نجد أنه من "الطبيعي" أن يكون شخص مثل جورج بوش غير ديمقراطيٍّ في علاقاته مع معظم الدول والشعوب الأخرى (والضعيفة أو المستضعفة بشكل خاص)، بدون أن ينفي ذلك "ديمقراطيته"، الجزئية أو الكلية، في إطار علاقاته بالشعب وبالنظام السياسي الأمريكي الذي لا يتيح عمومًا للسياسيين إلا أن يكونوا ديمقراطيين، لدرجةٍ أو لأخرى، في تعاملهم مع هذا الشعب وذلك النظام.

وفيما يخصُّ النخب السياسية العربية، نرى أنه من غير المناسب، من ناحيةٍ، ومن "الظلم" ربما، من ناحيةٍ أخرى، الحكم على أفرادها بأنهم إما أن يكونوا "ديمقراطيين" أو "غير ديمقراطيين". لماذا؟ لأنَّ الديمقراطية ليست مجرد طرح شعارات ومشاريع ديمقراطية، واعتناق مبادئ وأفكار نظرية، والرغبة في تحقيقها؛ وإنَّما هي، أيضًا وخصوصًا، ممارسة تختبر هذه الأفكار، وتصقلها، وتتيح لها مجالاً للحياة بالتحقق الفعلي الذي يختلف، لدرجةٍ أو لأخرى، شكلاً ومضمونًا، عن وجودها الكامن أو النظري، الذي يشبه الموت. وانطلاقًا من ذلك، يمكن القول: "**لا ديمقراطيون من دون ديمقراطية**". ولا يتبنى هذا القول الأطروحة القائلة بإمكانية إنشاء نظام ديمقراطي من دون وجود "ديمقراطيين"، ولا يتعارض هذا القول، تعارضًا كاملاً، مع أطروحة الباحث القائلة إنه "لا يمكن تأسيس نظام ديمقراطي حاليًّا من دون ديمقراطيين"، لكنَّه يكمل هذا القول الأخير، ويسعى إلى التدقيق في مصطلح "الديمقراطي"، من خلال تأكيد دور الممارسة في تكوين الديمقراطي وصياغة ديمقراطيته. وفي ظل قمع الأنظمة العربية لكل أشكال الممارسات الديمقراطية تقريبًا، يصعب وجود "ديمقراطيين" بالمعنى الكامل أو

القوي والدقيق للكلمة. فوجودهم يحتاج إلى إطارٍ قانونيٍّ ومؤسساتيٍّ وسياسيٍّ، فعليٍّ وحقيقيٍّ، وهو أمرٌ مفتقدٌ، بشكل شبه كاملٍ، على الأقل، في الدول العربية. وقد أظهرت ممارسات بعض "الديمقراطيين العرب" الذين أتاحت لهم الثورات العربية الحالية المجال للانتقال من طرح المشاريع وتبني النظريات إلى ممارستها، مدى حاجة هؤلاء "الديمقراطيين" إلى تعلم الديمقراطية، من خلال ممارستها، ومن خلال نظام سياسي لا يسمح بها فحسب، بل ويقوم بخلق الظروف التي تساعد على ترسيخها في المؤسسات، ولدى الأفراد، ولدى الشعب عمومًا.

لقد أسهمت وتسهم الأيديولوجية القومية العربية في تعميق فهم بشارة، وفهم قرائه، للمسائل المطروحة عمومًا، ولـ "المسألة العربية" و"الاستثنائية العربية" خصوصًا. ونقصد بالفهم الإمساك بالمعقولية وإدراك المعنى من الداخل. لكنَّ هذه الأيديولوجية جعلت بشارة أحيانًا يحوِّل الممكن إلى ضروري، بحيث أدَّى ذلك إلى إقصاء نظريٍّ للممكنات الأخرى. فالمسار المُقترَح لحلِّ المسألة العربية والاستثنائية العربية، والذي ينطلق من حلِّ المسألة العربية على الصعيد القطري، هو مسارٌ ممكنٌ، نظريًّا وعمليًّا، على الرغم من الإشكاليات والمشكلات الكثيرة والكبيرة التي يمكن أن يثيرها. لكن البحث يعرض هذه الإمكانية على شكل ضرورةٍ لا محيد عنها. ضرورةٍ، لا تزعم أنها تنطلق مما ينبغي أيديولوجيًّا أو ذاتيًّا أو ما شابه؛ وإنما مما يجب أن يكون، على أساس التحليل التاريخي والدراسة النظرية "العلمية".

ولا بدَّ من الإشارة أخيرًا إلى أنَّنا حاولنا مناقشة الأطروحات الرئيسة للكتاب، أو بعضٍ من أهمها على الأقل. ولم نسعَ إلى – ولم يكن باستطاعتنا، في هذا السياق – الدخول في الكثير من التفصيلات، على الرغم من اعتقادنا أنَّ غنى الكتاب وأصالته يكمنان في هذه التفصيلات، بقدر كمونهما، على الأقل، في أطروحته أو أطروحاته الرئيسة. ففي تفصيلات أو ثنايا هذا الكتاب، لا تكمن "الشياطين" فحسب، بل تكمن، أيضًا وخصوصًا، الكثير من المناقشات العميقة، والتحليلات المهمة، والمعلومات المفيدة.

مناقشة نقدية لأبحاث محمد جمال باروت عن الثورة السورية (خلفياتها، واقعها الحالي، آفاقها المستقبلية)[1]

(1) نشر هذا البحث في: **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات** (مركز الدوحة)، 2012/01/03. وقد أجريت بعض التنقيحات والتعديلات الطفيفة على النص المنشور. تُرجِم البحث إلى اللغة الإنكليزية، ويمكن تحميل النسخة الإنكليزية من البحث، من موقع المركز المذكور:
http://english.dohainstitute.org/release/0c0eb68b-24dd-43cf-b90a-a394737524c5

نشر "المركز العربـــي للأبحاث ودراسة السياسات" على موقعه الإلكتروني سلســـلة أبحاثٍ بعنوان: "**العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح**"، بقلم الباحث **محمد جمال باروت**، تتناول الثورة السورية من حيث خلفياتها، ومسارها الحالي، مع تنـــاولٍ موجزٍ ومكثفٍ لآفاقها المستقبلية. وهكذا يتعاقب ويتقاطع في هذه الأبحاث تأريخ الماضـــي (العقد الأخير في تاريخ سورية)، وتأريخ الحاضر (الأشهر الخمسة الأولى من الثورة السورية الحالية)، واستشراف المستقبل من زاوية ما يجب، وما لا يجب، أن يكون.

ويبدو أنَّ الباحث كان ينوي كتابة أربعة أبحـــاثٍ – دراســـاتٍ حـــول "الخلفيـــة الاقتصادية – الاجتماعية – الثقافية – السياسية لجدلية الجمود والإصلاح في العقد الأخـــير من تاريخ سورية"، وهذا ما يشير إليه ترقيم الدراستين الأولى والثانيـــة (4/1، 4/2)؛ لكـــنَّ استمرار الحركة الاحتجاجية وتصاعدها كان – على الأرجح – سببًا من الأســـباب الـــتي جعلته يكتب دراسةً خامسةً مؤلفة من خمسة أجزاء/أبحاثٍ، بـــدا واضـــحًا في آخرهـــا أنَّ الباحث قد توقف عن التأريخ، لينتقل إلى استشراف للمستقبل، وهو ما يمكن اعتباره خاتمةً لهذه السلسلة من الأبحاث – الدراسات، بحيث أصبح من الممكن، إضافةً إلى كونـــه مـــن المفيد – من وجهة نظري – تناولها بالدراسة والتحليل والنقد، بوصفها كتابًا ناجزًا نسبيًّا.

ومن الناحية الشكلية، يمكن القول بدايةً، إنَّ العنوان الحالي للأبحاث "العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح" لا يعبِّر إلا عن مضمون الدراسات الأربع الأولى فقط، فابتداءً من الدراسة الخامسة، يقوم الباحث بتأريخ ودراسة أهـــم وقـــائع الثورة السورية، من شهر شباط حتى نهاية شهر تموز. وقد ظهرت أولى الدراســـات في شهر نيسان، وصدر آخرها في شهر تشرين الأول. وربما كان من الضروري – قبـــل النشر الورقيِّ المتوقع لهذه الأبحاث[1] – القيام بمراجعتها، لتلافي بعض أخطـــاء اللغـــة

(1) تم لاحقًا جمع هذه الأبحاث ونشرها بالفعل في كتاب يحمل العنوان ذاته: محمد جمال باروت، **العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح**، (بـــيروت: المركـــز العربـــي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011). وسنوثق لاحقًا، في نصنا، ما نقتبسه من هذا الكتاب، بالاكتفاء بوضع رقم الصفحة بين قوسين بعد الاقتباس. والكتاب مؤلف من تسعة فصـــولٍ، حيث أصبح كل بحثٍ من البحوث المنشورة فصلاً.

والتنضيد والتواريخ - وهي أخطاءٌ بسيطةٌ وناتجةٌ عن السهو والاستعجال، على الأرجح - ولحذف بعض المعلومات أو الملاحظات المكررة من دون داعٍ أو ضرورةٍ.

لقد ظهرت مقالاتٌ كثيرةٌ تتناول الثورات والحركات الاحتجاجية في البلاد العربية عمومًا، والثورة السورية من ضمنها، ومع ذلك يمكن النظر إلى هذه الأبحاث عن الثورة السورية، على أنها أول دراسةٍ تحليليةٍ وتأريخيةٍ واستشرافيةٍ مطوَّلةٍ ومفصَّلةٍ ومعمَّقةٍ لهذه الثورة المستمرة حتى الآن (2011/11/14). ولهذا السبب، ولكون هذه الأبحاث تتناول أمرًا مصيريًّا بالنسبة إلى السوريين كافة، سأحاول تقديم مناقشةٍ نقديةٍ لبعض أهم الأفكار والوقائع التي عرضتها هذه الأبحاث. وأقصد بالنقد العمل على إظهار مدى مشروعية هذه الأفكار، من جهة أولى، وحدود هذه المشروعية، من جهة ثانية(*). وبكلامٍ آخر تبسيطيٍّ، يقوم النقد بإظهار الإيجابيات والسلبيات، في الوقت نفسه. ويمكن تبسيط آلية عمل النقد في صيغة: "... هذا حقٌّ، لكن...". وتنبثق مشروعية أي فكرة من معقوليتها وواقعيتها، أو بلغة المنطق، من صحتها، أي اتساقها الذاتي واتساقها مع الأفكار الأخرى، وصدقها، أي اتساقها مع الواقع. ويمكن تبيُّن هذه المعقولية من خلال البحث في أسسها النظرية، وفي الوقائع أو القرائن المؤيدة لها، ومن خلال مناقشة مدى اتساق عملية استنباط النتائج انطلاقًا من هذه الأسس والوقائع والقرائن.

لكنَّ الحديث عن مشروعية ما تطرحه الأبحاث من أفكار يجب أن يقترن بالحديث عن محدودية هذه المشروعية. فعلى الرغم من العمق والشمول اللذين تتسم بهما هذه الأبحاث عمومًا، إلا أنها تبقى، مثل كلِّ الدراسات والأبحاث، جزئيةً ونسبيةً، بدرجةٍ أو بأخرى، تتجاور وتتوازى فيها عمليات الظهور والغياب أو الإظهار والتغييب، انطلاقًا من الإطار النظري الذي تحاول الأبحاث تأسيسه، والتأسُّس عليه. ولا يعني القول بجزئية

(*) نحن نستلهم معنى النقد المشار إليه من الفلسفة النقدية الكانطية (نسبةٍ إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط "Emanuel Kant 1724-1804")، ومن الهيرمينوطيقا الريكورية (نسبةٍ إلى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور "Paul Ricœur 1913-2005"). فالنقد الذي مارساه (كانط وريكور) كان يقوم عمومًا على توضيح مكمن مشروعية المجال أو الميدان أو الموضوع المعرفي المبحوث، ومدى هذه المشروعية، مع التشديد على جزئية هذه المشروعية ونسبيتها وحدودها، في الوقت نفسه.

الأبحاث الانتقاص منها أو التقليل من شأنها، وإنما يقصد ذلك التشديد على أنَّها غير شاملةٍ، بمعنى أنَّها تتناول جزءًا من الواقع المدروس، ولا تستطيع تناول هذا الواقع بكليَّته. ونسبية الأبحاث تعني أنها مرهونةٌ بجزئيتها، من جهةٍ، وبعلاقتها بالمنهج الذي تتبناه، وبالإطار المعرفي الذي تطرح فيه أفكارها، من جهةٍ أخرى. ويختصر مصطلح "وجهة نظر (point of view or viewpoint)" أو مصطلح "منظور (perspective)" ما نقصده بجزئية الأبحاث والمعرفة الإنسانية عمومًا. فهذان المصطلحان يوضحان ويفسران «لماذا نرى شيئًا على هذا النحو وليس على نحوٍ آخر»(1). وباختصار، تعبِّر

(1) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة: د. حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: د. جورج كتورة، ط1، (طرابلس: دار أويا، 2007)، ص 268. الجدير بالذكر هنا أنّ مصطلحي "وجهة نظر" و"منظور" ظهرا بدايةً في علم البصريات، ثم تمّ إدخالهما لاحقًا إلى ميدان الفلسفة عمومًا عن طريق الفيلسوف الألماني لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz "1646-1716") الذي رأى بأنّ كل "موناد" يقدِّم تمثيلاً أو صورة للعالم وفقًا لوجهة نظره، ومن خلال علاقة خاصة مع هذا العالم. ويقول لايبنتز في هذا الخصوص: «وكما أن مدينة واحدة بعينها، إذا تأملها المرء من جوانب مختلفة، تبدو في كل مرة على صورة مختلفة تمام الاختلاف، وكأن لها منظورات متعددة، كذلك توجد أيضًا - تبعًا للكثرة اللانهائية للجواهر البسيطة - عوالم عديدة مختلفة، ليست إلا منظورات من عالم واحد وفقًا لوجهات النظر المختلفة لكل موناد على حدة». جوتفريد فيلهلم ليبنتز، **المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عبد الغفار مكاوي، ط1، (القاهرة: دار الثقافة، 1978، المونادولوجيا الفقرة 57، ص 157). وقام كلادينيوس (Johann Martin Chladni 1759–1710) بإدخال هذين المصطلحين إلى ميدان الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية، عمومًا، وهيرمينوطيقا النصوص والنقد التاريخي، خصوصًا. ومثلما يعتبر لايبنتز أنّ كلٍ "موناد" يدرك العالم نفسه، الذي يدركه الآخرون، لكن انطلاقًا من منظوره الخاص، ووفقًا لممكناته أو قابلياته الخاصة، فإنّ كلادينيوس يرى بأنّ المعرفة التاريخية والتأريخية يمكن أن تختلف من شخص لآخر، نظرًا لأنها تعكس المنظور الشخصي للباحث، دون أن ينفي ذلك أنها تحيل إلى الواقع نفسه. انظر في هذا الخصوص:
Freiherr v, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, translated by E.M. Huggard, edited by Austin Farrer (Charleston: BiblioBazaar, 2007) at 343; K. Mueller-Vollmer, 'Introduction' in Kurt Mueller-Vollmer, ed., *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present* (New York: Continuum, 2006) at 7; Y. Sherratt, *Continental Philosophy of Social Science: Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory, From Ancient Greece To The Twenty-First Century* (New York: Cambridge University Press, 2006) at 55-56.

جزئية الأبحاث ونسبيتها عن ضرورةٍ منهجيةٍ وإبستيمولوجيةٍ وأنطولوجيةٍ، في الوقت نفسه، وهذه الضرورة محايثةٌ لكل الأبحاث، ولكل أشكال المعرفة الإنسانية، بما في ذلك المعرفة "العلمية". وعلى هذا الأساس، ستحاول المناقشة إظهار ما الذي يقوله البحث أو يريد قوله، وما الذي لا يقوله أو لا يريد قوله، مع إظهار معاني أو دلالات هذا الحضور والغياب وأهميتهما في استراتيجية الخطاب، عمومًا، وفي الواقع الذي يتناوله هذا الخطاب، خصوصًا.

تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة أقسام رئيسة. يعرض القسم الأول ويناقش تحليل باروت لخلفية الثورة السورية، من خلال دراسة العقد الأخير من تاريخ سورية. ويتناول القسم الثاني تأريخ باروت للأشهر الخمسة الأولى من الثورة السورية وتحليلها. ويُكرّس القسم الأخير لمناقشة الرؤية الاستشرافية، المعروضة في الأبحاث، لآفاق سورية، انطلاقًا من وضع الثورة – الأزمة الذي تعيشه. وقبل البدء في هذه الأقسام، أود الإشارة إلى أنّ هدف هذه الدراسة لا يكمن في تقديم تلخيصٍ يكون بمثابة البديل المكثف لهذه الأبحاث عن الثورة السورية؛ على العكس من ذلك تمامًا، تهدف هذه الدراسة إلى حثّ قارئها على العودة إلى قراءة هذه الأبحاث، بتأكيد أهميتها وقيمتها الكبيرة.

وإنّ القول بأن الأبحاث تعبّر عن "وجهة نظر" لا يعني بأنّها مجرد رأي أو ظن – بالمعنى الأفلاطوني للمصطلحين – فالمعرفة التي تتضمنها الأبحاث تستند عمومًا إلى قواعد منهجية وإبستيمولوجية صارمة وواضحة ودقيقة قدر الإمكان.

1

خلفية الثورة السورية

تتضمن الأجزاء الأربعة الأولى دراسةً للخلفية الاقتصادية – الاجتماعية للحركة الاحتجاجية التي تشهدها سورية. ولا يمكن اعتبار هذه الخلفية أسبابًا، بالمعنى الإبستيمولوجي القوي للكلمة، فالباحث يلجأ إلى "نظرية الفوضى" ليشير إلى أنّ التطور في منطقة الشرق الأوسط «لا يجري وفق قواعد مضبوطة يمكن التنبؤ بها والتحكّم فيها، بل يتم بأسلوب المفاجآت والقفزات والزلازل السياسية» (ص 29). ويتم تعميم هذه القاعدة أو هذا المبدأ على كل الثورات، بالتأكيد أنّ «كل ثورة لها سيرورتها ومنطقها الخاص، يؤدي فيها «"المفاجئ" أو "العشوائي" دورًا أبرز من السببي» (ص 306). وتسعى الأبحاث، من خلال دراسة هذه الخلفية، إلى إظهار وجود بيئةٍ محتقنةٍ في سورية، تشرح – ما يسميه الباحث، ويسميه عزمي بشارة أيضًا – "القابلية للثورة". وقد تحولت هذه "القابلية للثورة"، في سورية، إلى ثورةٍ بالفعل، بعد قيام، أو نجاح الثورة، في عددٍ من البلدان العربية. ويؤكد الباحث محقًّا، في هذا الصدد، أنّه لم يكن بإمكان نظرية "تساقط الآثار" أن تشرح انتقال الثورة من بلدٍ عربيٍّ إلى بلادٍ عربيةٍ أخرى، لولا وجود تشابه بين النظم التسلطية العربية، على المستويات الاقتصادية – الاجتماعية – السياسية.

1- البعد الاقتصادي – الاجتماعي لخلفية الاحتجاجات

يركز الباحث في تحليله لخلفية الاحتجاجات على البعد الاقتصادي – الاجتماعي ويفرد له المساحة الأكبر من الحلقات الأربعة الأولى من الأبحاث. لكنّه يحذر من تناول الموضوع عن طريق مقاربةٍ اقتصاديةٍ ضيقةٍ، تقرأ الواقع الاقتصادي عن طريق أرقام النمو، متجاهلةً أهمية قراءة هذه الأرقام بمدى مساهمتها في التنمية. ففي حين أنّ المقاربة الاقتصادية الضيقة هي مقاربةٌ كميةٌ تهتم بكمية النمو أو حجمه، فإنّ **المقاربة التنموية**

هي مقاربةٌ كيفيةٌ تبحث في مدى إسهام هذا النمو في تحقيق تنمية مستدامة في مجالات تخفيض درجة الفقر وانتشاره، وتخفيض معدل البطالة، وتحقيق عدالةٍ أكبر في توزيع الدخل... إلخ. وتبرز أهمية المقاربة التنموية، المعتمدة في الأبحاث، بكونها تبيِّن أنَّه على الرغم من أنَّ الاقتصاد السوري قد حقق معدلات نموٍّ معقولةٍ ومقبولةٍ نسبيًّا، في العقود الأربعة الأخيرة عمومًا، وفي العقد الأخير خصوصًا، فإنَّ ذلك لم يفضِ غالبًا إلى تحقيق التنمية المطلوبة، ولو في حدها الأدنى. ويكمن سبب ذلك في أنَّه في ظلِّ اقتصاد "الحبايب والقرايب" تذهب معظم ثمار النمو الاقتصادي إلى هؤلاء "الحبايب والقرايب". فعلى سبيل المثال، كان معدل النمو الاقتصادي السوري، في سبعينيات القرن الماضي، أعلى معدل نموٍ في المنطقة العربية بأسرها، حيث بلغ 10,5%، لكنَّ عملية نهب المال العام الشديدة الجشع جعلت حصةً كبيرةً من ثمار هذا النمو الاقتصادي المرتفع جدًّا تذهب إلى الشرائح البيروقراطية الحكومية والسياسية والعسكرية والأمنية العليا (ص 34).

وتبيِّن الأبحاث، وبالأرقام المذهلة بمأساويتها، مدى الدمار الهائل والكارثي الذي لحق بالاقتصاد السوري، وبشريحةٍ كبيرةٍ جدًّا من السوريين، بسبب السياسات الاقتصادية التحريرية "الليبرالية" التي سارت تصاعديًّا منذ عام 2001، إلى أن بلغت ذروتها بين عامي 2006–2010. فقد انتقل الاقتصاد السوري من "سيناريو لعنة الفراعنة"، الذي يعني «محاكاة سياسات الانفتاح الاقتصادي المصرية بشكلٍ مخففٍ ومتأخرٍ نسبيًّا» (ص 38)، إلى "المكسكة"، أي إلى محاكاة تجربة المكسيك – التي ألحقت الوبال بها، وتراجعت عنها بعد ذلك – والمتمثلة في تحرير الاقتصاد، تحريرًا كاملاً، من دون أن يسبق ذلك أو يرافقه، أيُّ عملية تمكينٍ لهذا الاقتصاد. ولقد كان لهذه السياسة الاقتصادية التي اتبعها النظام السوري، ابتداءً من عام 2006، نتائجَ كارثية على الاقتصاد السوري وعلى شرائح واسعة من السوريين. فَتَحتَ عنوان الانتقال من مرحلة "الاقتصاد المركزي" إلى مرحلة ما سمي بـ "اقتصاد السوق الاجتماعي"، والتي تعني عمليًّا الانتقال من "**التسلطية البيروقراطية**" إلى "**التسلطية الملبرلة**"، تمَّ تطبيق "برنامج ليبرالي ساذج"، بعيدًا عن أي إصلاحٍ مؤسساتيٍّ أو تنمويٍّ، حيث تمَّ تسخير عملية تحرير الاقتصاد لمصلحة شريحةٍ جديدةٍ من رجال الأعمال، أسماها الباحث

بـ "**الذئاب الشابة**". وقد تحالفت هذه "الذئاب" لتكوين عددٍ من الشركات القابضة، كان أهمها على الإطلاق شركة "شام القابضة" التي سيطرت على 60% من النشاط الاقتصادي السوري، وفقًا لأقوال "**رامي مخلوف**" زعيم هذه "الذئاب"، وكبير المساهمين في هذه الشركة (ص 73).

وقامت شراكة غير متوازنة بين الشركات القابضة والدولة، خضعت فيها الحكومة «لهذه الشركات ولمصالح نخبها أكثر مما أُخضِعت هذه الشركات والمصالح إلى سياسات الدولة» (ص 73). وأهملت هذه الشركات القطاعين الزراعي والصناعي، إهمالاً كاملاً تقريبًا، لصالح التركيز على «المشاريع الخدمية ذات الربح السريع، والموجهة إلى تلبية طلب الطبقات الأغنى والأقوى من الخدمات» (ص 74). وفي ظل نشوء ما يسميه الباحث بـ "**رأسمالية الحبايب والأقارب**" أو "**رأسمالية المحاسيب**"، جرى التخلي الكامل عن "**فلسفة الملعب المنبسط**" التي تقوم على آلية الشفافية والإنصاف داخل عالم الأعمال، والشفافية والنزاهة والوصول إلى المعلومات (ص 83)، لصالح تبني نظام **احتكار القلة**. ويمثِّل قطاع الاتصالات وشركتاه أنموذجًا لهذا الاحتكار، **حيث** رُوعيت مصالح رجال الأعمال على حساب مصالح الدولة، وتمَّ تمويه الاحتكار بواجهة قانونية هي "العقود بالتراضي" (ص 81). وهكذا ساد الفساد بنوعيه: "الصغير" المرتبط بعدم التناسب بين الأجور والأسعار، و"الكبير" المرتبط بشبكات و"دهاليز" نصف مرئية بين رجال الأعمال والبيروقراطية، بما يسمح بالحديث عن شبكة مافيوزية متعددة الأذرع في الأجهزة البيروقراطية المختلفة (ص 82). ومن الطبيعي أن تفضي "رأسمالية المحاسيب" إلى تركز الثروة في قبضة فئةٍ مختارةٍ من المستثمرين، لدواعٍ مصلحيةٍ أو سياسيةٍ (ص 83). وقد أدت هذه السياسات الاقتصادية، والفساد المؤسِّس لها والناتج عنها، إلى انهيار أهم قطاعين اقتصاديين (الصناعة والزراعة).

ففي خصوص **الصناعة**، تمَّ اختزال الإصلاح الاقتصادي إلى تحرير تجاري، واقتران ذلك بهدر التصنيع وبتجميد كافة مشاريع القطاع العام الصناعي وأفكار ومشاريع إصلاحه، دفع هذا القطاع إلى ملاقاة مصيره المحتوم وهو "الموت السريري" (ص 59–60). أما في ما يخصُّ **الزراعة**، فقد تعرضت سورية بين عامي 2006–2009 إلى أسوأ موجة جفافٍ مرت بها منذ عقودٍ طويلة، وقد ترافق ذلك مع عملية تحرير القطاع

الزراعي، ورفع الدعم عن مستلزمات الإنتاج الذي بلغ ذروته في رفع الدعم عن المشتقات النفطية، عمومًا، وعن المازوت (الديزل) خصوصًا؛ مما ألحق كوارثَ حقيقيةً بالقطاع الزراعي، وبالمشتغلين فيه (ص 132)، حيث أدى ذلك، في محافظة الحسكة مثلاً، إلى هجرة ربع السكان بحثًا عن لقمة العيش، وتراوحت نسبة الهجرة في القرى المنكوبة بين 50-75% (ص 133). وقد واجهت الحكومة السورية انكشاف الكارثة في الزراعة والاقتصاد الوطني والبشر المهاجرين بـ "عقلية الإطفائي" الذي يصل بعد أن يشتعل الحريق. لكنَّ ذلك لم يعوض إلا بشكلٍ جزئيٍّ آثار السياسات التحريرية المجازفة (134). وأدى ذلك كله إلى انخفاض عدد المنخرطين في القطاع الزراعي، انخراطًا مباشرًا أو غير مباشرٍ، من 1.4 مليون شخص إلى حوالى 800 ألف، في أثناء الفترة من 2002 إلى 2008، أي بنسبة 44% (ص 298).

وتبين معايير القراءة التنموية أنَّ **ارتفاع معدل النمو الاقتصادي** خلال العشرية الأخيرة قد ترافق مع **ازدياد أعداد الفقراء وتدهور أوضاعهم بشدة**، فأصبح أكثر من 7 ملايين شخص – يشكلون 34.3 من سكان سورية – يعيشون تحت خط الفقر (ص 96). وارتفع معدل التضخم (وهو ألدُّ أعداء الفقراء) خلال العقد الأخير بشكلٍ كبيرٍ، ووصل إلى 15.15 عام 2008، نتيجة تضافر الآثار الموضوعية والسياسية، ونتيجة إجراءات رفع الدعم ورفع سعر الطاقة والمشتقات النفطية وعددٍ كبيرٍ من السلع (ص 98-99). وعززت السياسات الضريبية تشوهات توزيع الدخل، فخُفِّضت الضرائب المباشرة على الأرباح الحقيقية التي تمس الطبقات الغنية خصوصًا (وأصبح معدلها من أدنى معدلات الضرائب في العالم)، وزيدت الرسوم والضرائب غير المباشرة التي تتحمل أعباءها الفئات الواسعة من المجتمع (ص 100-101). وهكذا، يمكن الحديث عن زيادة عملية إفقار فئاتٍ واسعةٍ من الشعب، بالتوازي مع عملية محاباة القطاع الخاص ورجالاته أو "ذئابه" المئة خصوصًا. أما **البطالة**، فمع أنَّ الأرقام السورية الرسمية تشير إلى انخفاض معدل البطالة من 12.3% عام 2004 إلى 8.1% عام 2009، إلا أنَّ الباحث يبيِّن أنَّ المعايير الواقعية تُظهر أنَّ معدل البطالة يتجاوز 16.5%، يمثلون 3.4 ملايين عاطل عن العمل (ص 31-32).

تُظهر هذه الأرقام وغيرها مدى قدرة الباحث على إظهار الواقع الاقتصادي المزري الذي عاشه معظم السوريين بدرجاتٍ متفاوتةٍ، وبطريقةٍ أو بأخرى. ويمكن

القول إنَّ الباحث كان قد تنبأ، منذ عام 2005، بالنتائج الكارثية لعدم قيام السلطة الحاكمة في سورية بإصلاحٍ شاملٍ وكاملٍ. فتحتَ عنوان "**سورية 2010: الإصلاح أو الكارثة**" كتب الباحث: «يمكن القول بالفم الملآن، ومن دون أي تلعثم، إنه لم يعد أمام سوريا الوضع الراهن من طرقٍ أو من خياراتٍ متعددةٍ، بل بقي طريقان لا ثالث لهما هما: الإصلاح الكامل بسلته المتكاملة السياسية والاقتصادية والإدارية والتنموية البشرية وفق معايير الإدارة الرشيدة الديمقراطية لنظام الحكم والمجتمع، أو الكارثة»[1].

2- في المقاربة التنموية والاقتصادوية لخلفية الثورة

إن تحليل الأبحاث لخلفية الثورة هو تحليلٌ اقتصاديٌّ بالدرجة الأولى، وينزلق أحيانًا إلى **الاقتصادوية**[*]. ولا يؤثر ذلك في مشروعية الأبحاث، لكنَّه يشير إلى محدودية هذه المشروعية. لكن ما المقصود بالاقتصادوية هنا؟ وأين، وكيف، ظهرت هذه الاقتصادوية في هذه الأبحاث عن خلفية الثورة السورية؟ ولماذا، وكيف، أدت هذه الاقتصادوية إلى وضع حدودٍ لمشروعية هذه الأبحاث؟

لا بد من الإشارة هنا إلى أنَّ الباحث يستخدم هذا المصطلح (الاقتصادوية) ليشير إلى المقاربة "الاقتصادية" التي تهتم، حصريًّا تقريبًا، بأرقام النمو أو كمِّه، من دون الاهتمام بالتنمية وبالأبعاد أو الأسباب أو النتائج الاجتماعية والسياسية والبيئية.. إلخ، المرتبطة بهذا النمو، ارتباطًا عضويًّا. وبدلاً من هذه المقاربة الضيِّقة، يقول الباحث إنَّ مقاربته للموضوع ستكون مقاربةً "**تنموية**"، تهتم بالعوامل التي يمكن وصفها بـ **أسباب** للثورات والتوترات الاجتماعية – السياسية المندلعة في أكثر من بلدٍ عربيٍّ". ويشير الباحث، في هذا الصدد، إلى أربعة **أسباب**، يمكن تلخيصها فيما يلي:

1. سيادة نمط التنمية التسلطي في نظمٍ بوليسيةٍ أو نصف بوليسيةٍ، والذي أفضى نمطيًّا إلى تساقط ثمار النمو في سلة "رأسمالية الحبايب والقرايب".

(1) محمد جمال باروت، "سورية 2010: الإصلاح أو الكارثة"، **التجديد العربي**، 2005/06/02.

(*) سنقوم بتفصيلِ المعنى المقصود بهذا النوع من "الاقتصادوية" وأشكال ظهورها في الأبحاث، تدريجيًّا، وابتداءً من متن الصفحة الحالية.

2. سيادة البنى التسلطية – الأمنية في العلاقة بين الدولة والمجتمع، بدلاً من سيادة بنى القانون.
3. ارتفاع التوتر بين العرض الديموغرافي الكبير والطلب الاقتصادي المحدود، وما يرافق ذلك من ارتفاع معدل البطالة والتهميش الاقتصادي – الاجتماعي.
4. تشوهات تساقط آثار التنمية على الأقاليم، وخلق فجواتٍ بين شمال وجنوب في داخل التشكيلة الوطنية الواحدة (ص 26).

ويؤكد الباحث أنّه «لفهم العوامل الداخلية العميقة التي تقف خلف الأحداث، لا بد من العودة إلى جذور هذه العوامل، ومقاربة كيفية اشتغال ديناميالها، وتطور مؤشراتها ومظاهرها» (ص 26). ويرى الباحث في "المقاربة التنموية"، «إحدى اهم المقاربات التي تسمح بفهم هذه العوامل على مدى سلسلةٍ زمنيةٍ طويلةٍ نسبيًّا، وتقدير مشاهدها الاحتمالية» (ص 26).

توضّح هذه الإشارات السابقة أنّ الباحث لم يحدد خياره البحثي بدراسة الخلفية الاقتصادية – الاجتماعية فحسب، فكما هو واضحٌ أيضًا من عنوان الأبحاث، فإنّ الباحث يدرس أهم العوامل والأسباب المكوِّنة لهذه الخلفية. وفي حديثه عن هذه الأسباب يتحدث الباحث عن أسبابٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ وسياسيةٍ وأمنيةٍ... إلخ، لكنّ التركيز في الأبحاث ينبني على الأسبابٍ والعوامل الاقتصادية والاجتماعية على حساب دراسة "البنى التسلطية – الأمنية" التي ذكرها الباحث نفسه، في حديثه عن أسباب الثورات أو التوترات الاجتماعية – السياسية في سورية وبعض البلدان العربية الأخرى. وهكذا تتجنب الأبحاث نوعًا من "الاقتصادوية" لصالح تبني نوعٍ آخر. وهذا النوع الأخير هو المقصود عندما نتحدث عن اقتصادوية هذه الأبحاث.

المقصود بالاقتصادوية إذًا هو التركيز على البعد أو العامل الاقتصادي بوصفه السبب الأول أو الرئيس الذي يمكنه تفسير العوامل والأبعاد الأخرى (السياسية والاجتماعية والثقافية... إلخ) التي تصبح ثانويةً أو هامشيةً، مقارنةً بالبعد أو العامل الاقتصادي. وقد ظهرت هذه الاقتصادوية في عدة أنماطٍ. يمكن الإشارة في البداية إلى أنّ التأكيد المتكرر على وجود عوامل أو أبعادٍ مختلفةٍ لخلفية الثورة السورية، كان يترافق، دائمًا تقريبًا، مع ذكر البعد الاقتصادي على أنّه أول هذه الأبعاد؛ كما أنّ تحليل

البعد الاقتصادي قد شغل المساحة الأكبر في دراسة هذه الخلفية. وبغض النظر عن هذه القرائن الشكلية، فإنّ اقتصادوية الأبحاث تظهر بوضوح في بعض المضامين الصريحة لبعض التقريرات أو الأحكام الواردة في هذه الأبحاث. فيشير الباحث، في حديثه عن الخطة الخمسية العاشرة "2006–2011"، إلى أنّ عدم تنفيذ هذه الخطة، وتقلص الإصلاح إلى عملية تحرير أشبه ما تكون بطريقة المكسكة"، يمثّل «نقطة تحول اقتصادية – اجتماعية جديدة ستفسر ما جرى وما يمكن أن يجري من أحداث» (ص 51).

3- في (عدم) ارتباط الإصلاح الاقتصادي – الاجتماعي بالإصلاح السياسي

إنّ خطة الإصلاح التي تشيد بها الأبحاث وتقرظها بشدة، وتعطيها قوةً تفسيريةً هائلةً، لا تتضمن أيَّ إصلاحٍ سياسيٍّ، وإنما كانت تقتصر – وفقًا لهذه الأبحاث – على كونها «خطة تأشيرية لإنجاز عملية تحول اقتصادي – اجتماعي عميقة، تنقل سورية من مرحلة الاقتصاد المركزي إلى اقتصاد السوق الاجتماعي، وتتبنى سياسات "مناصرة" الفقراء، وتطوير المناطق الفقيرة والمهمشة، وإدماجها في عملية التنمية» (ص 49). فهذه الخطة هي إذًا خطة إصلاحٍ اقتصاديٌّ – اجتماعيٌّ، ولا تتضمن أيَّ إصلاحٍ سياسيٍّ فعليٌّ؛ لكن، وفقًا للباحث، كان يمكن لتطبيقها أن «يفتح الباب أمام الإصلاح السياسي» (ص 49).

السؤال الأساسي المطروح هنا: **هل يمكن تحقيق أيّ إصلاحٍ اقتصادي – اجتماعي، في سورية، من دون أن يترافق هذا الإصلاح مع إصلاحٍ سياسي حقيقي، شاملٍ وجذري، أو يُسبق به؟** يبدو أنّ الإجابة، التي يمكن استخلاصها من الأبحاث، عن هذا السؤال – وفقًا لما ذكر سابقًا – هي بالإيجاب. لكن ذلك يتناقض، بشكلٍ صارخٍ، مع جزءٍ من تحليل الباحث نفسه لبنية الأوضاع الاقتصادية في سورية، في أبحاثه الأخيرة، وفي مقالاتٍ أو مناسباتٍ سابقةٍ؛ وهو يتناقض، في كلّ الأحوال، مع ما نراه ترابطًا ضروريًّا، وعلاقةً جدليةً أساسيةً، بين الأبعاد السياسية والاقتصادية لأيِّ إصلاحٍ مؤسساتيٍّ، كان يمكن أن يطبِّقه النظام الحاكم في سورية خلال العقود الأخيرة، أو يمكن لأيِّ نظامٍ جديدٍ تطبيقه مستقبلاً.

النظام الحاكم في سورية هو – وفقًا للباحث – نظامٌ تسلطيٌ. لكنَّ الاهتمام انصب، في دراسة خلفيات الثورة السورية، على تحليل الشكل أو النمط الاقتصادي لهذه التسلطية (بيروقراطية أو متلبرلة)، أكثر من الاهتمام بإظهار الطابع التسلطي لهذا النظام وتحليله. وقد أدى غياب هذا التحليل إلى إعطاء قيمةٍ مبالغٍ فيها للبعد الاقتصادي، بحيث غدا هذا البعد مفسِّرًا "لما جرى ولما يمكن أن يجري من أحداث". ففي مناقشة الوضع الاقتصادي في سورية خلال العقد الأخير عمومًا، ولسيرورة وضع الخطة الخمسية العاشرة، ولما كان يمكن أن تحققه، ولنتائج عدم تطبيقها، خصوصًا، يجري الحديث عن صراعٍ كان سائدًا بين "تحريريين" (وهم المؤيدون لتحرير الاقتصاد ولبرلته)، و"تصحيحيين" (وهم المعارضون لتحرير الاقتصاد، والمساندون للدور المركزي للقطاع العام)، و"تنمويين" (يحاولون التوفيق النسبي بين التحرير والتصحيح، من دون امتلاك رؤيةٍ واضحةٍ، في هذا الخصوص). وتُحال هذه الاتجاهات الثلاثة إلى أطرافٍ مختلفةٍ فيما أسماه الباحث بـ "**السلطة الإسمية**"، المكوَّنة من "الأدوات الحزبية والسياسية"، ويُغيَّب، إلى حدٍّ كبيرٍ، دور ما يسميه "**السلطة الفعلية**"[1]، المتجسِّدة في القيادات الأمنية – العسكرية. والسؤال هنا: كيف يمكننا أن نتحدث عن مشاكلَ أو حلولٍ أو جذورٍ اقتصاديةٍ – اجتماعيةٍ للأوضاع المتأزِّمة في سورية، إذا كانت السلطات الأمنية – العسكرية هي «التي تتخذ القرارات الأساسية»، وهي «من ينتج كوادر السلطة الإسمية وممثليها في كافة الأجهزة السياسية والتمثيلية والإدارية – من المختار إلى الوزير»؟ (ص 344). ألا يبيِّن تمييز الباحث وتوصيفه لأدوار السلطتين "الفعلية والإسمية" أنَّه لم يكن، وليس بمقدور السلطة الإسمية (الحكومة وحزب البعث والجبهة الوطنية التقدمية... إلخ) أن تقرَّ أيَّ إصلاحٍ اقتصاديٍّ حقيقي أو تنفذه؟

يفضي القيام بمثل هذا الإصلاح بالضرورة إلى الإضرار بالمصالح الاقتصادية وغير الاقتصادية لأفراد السلطة الفعلية والمقربين منها؛ ولهذا فهو غير ممكنٍ، ضمن هذه الظروف. وتتضمَّن الأبحاث أمثلةً عديدةً تشير إلى وقوف أفراد السلطة الفعلية في وجه

(1) يقول الباحث: «[...] ففي حين تمثل السلطات الأمنية والعسكرية عمومًا السلطة الفعلية، فإنَّ الأدوات الحزبية والسياسية تمثل السلطة الإسمية التي تحكم باسمها السلطة الفعلية» (ص 343-344).

أي محاولةٍ لتحقيق أيّ إصلاحٍ اقتصاديٍّ – مهما بلغت درجته – يمكن أن يمس مصالحهم ونفوذهم. ففي عهد الأسد – الأب مارست **الشرائح البيروقراطية الحكومية والسياسية والعسكرية والأمنية العليا** ضغوطًا كبيرةً على الرئيس لإقالة حكومة الكسم، نتيجةً لاصطدام مصالح هذه الشرائح، والشرائح المرتبطة بها، ببعض سياسات هذه الحكومة. وقد أُقيلت هذه الحكومة بالفعل عام 1987 (ص 37). وتكرر الأمر نفسه تقريبًا في عهد الأسد – الابن، حيث اعترفت الحكومة – على لسان الدردري نائب رئيس مجلس الوزراء للشؤون الاقتصادية في حكومة العطري – «بأنَّ الحكومة باتت عاجزةً عن السير بعملية الإصلاح إلى مستوى تنافسي بسبب معارضة رجال الأعمال وفئات بيروقراطية نافذة» (ص 73).

انطلاقًا من ذلك، يمكن أن نخلص إلى القول: لا يمكن تحقيق أيّ إصلاحٍ اقتصادي – اجتماعي حقيقي في سورية، ما دامت أجهزة الأمن «متغولة بشكلٍ مفرطٍ في علاقة الدولة بالمجتمع» (ص 163)، أي ما دامت «تتدخل في أيِّ شيء أكان في نطاق وظائفها أم لا» (ص 147). وحتى إذا سلَّمنا بأنَّ انتقال نظام الحكم في سورية، خلال العقد الأخير، من التسلطية البيروقراطية إلى التسلطية المتلبرلة، قد ترافق مع الانتقال من تسلطيةٍ "صلبةٍ" أو "قاسيةٍ" إلى تسلطيةٍ "مرنةٍ" أو "لينةٍ"، فإنَّه لا يمكن وصف هذا الانتقال الأخير بأنه جوهريٌّ إلا من ناحية الكم (كمُّ الاستخدام)، والشكل (شكل استخدام السلطة للتسلط)، وليس من ناحية الكيف والمضمون (طبيعة السلطة وبنيتها أو تركيبها). ولهذا، حتى إذا سلَّمنا بـ «حدوث تغيرات جوهرية في شدة قوة التسلطية طوال العشرية الأخيرة» (ص 148)، فإننا نشدد على أنَّ هذا التغيير لم يؤثر في طبيعة أو بنية هذا النظام الذي بقي نظامًا تسلطيًّا أمنيًّا – عسكريًّا بامتياز. ومن دون القيام بإصلاحٍ سياسيٍّ حقيقيٍّ يطال طبيعة أو بنية النظام الأمني – العسكري القائم، لا يمكن تصور تطبيق أيِّ إصلاحٍ حقيقيٍّ أو نجاحه، لا في المجال الاقتصادي، ولا في غيره من المجالات. فهل يمكن إصلاح قطاع التعليم مثلاً، من دون القضاء على الهيمنة والتدخلات الأمنية – الحزبية في كل صغيرةٍ وكبيرةٍ فيه؟

ويمثِّل الفساد بنوعيه عمومًا، والكبير خصوصًا، عقبةً أساسيةً لا يمكن تجاوزها من دون معالجة جذرها الكامن في النظام الأمني – العسكري، وفي هيمنة هذا النظام على كلِّ

مؤسسات الدولة والمجتمع. وإنّ التخفيف الكمي النسبي للقبضة الأمنية – والذي ظهر مثلاً في التقليل أحيانًا من استخدام حالة الطوارئ – لا يعبِّر عن تغيُّر في طبيعة وتوجهات النظام السياسي الأمني – العسكري المستعد دائمًا لاستخدام كل أشكال القمع الضرورية لتحقيق ما يريده؛ ولتأكيد ذلك، يمكن الإشارة إلى الحملة الشديدة التي شنتها قوات الأمن، بين أواخر عام 2010 وبداية عام 2011، ضد المطلوبين الفارين من العدالة. فقد كانت هذه الحملة «شديدة، وذات طابع بوليسي، وسممت الحس بالأمن في الحياة اليومية، ووضعت المدن في مناخ الطوارئ الاحتياطي من جديد، لأنها شملت حتى الذين ارتكبوا مخالفات بسيطة، وتمت خارج القنوات القضائية في التوقيف» (ص 164–165).

من حيث المبدأ، ليس بإمكان أي عملية إصلاحٍ في سورية أن تنجح إلا إذا كانت **جذريةً**، بحيث تعالج أسس الفساد والإفساد البنيويين، و**شاملةً**، بحيث تشمل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة. وهذا التلازم الضروري بين جذرية الإصلاح وشموليته ليس أمرًا طارئًا أو جديدًا، كما يوحي الحديث عن إهدار وتضييع فرصة الإصلاح المؤسس، الذي تجسَّد في الخطة الخمسية العاشرة 2006–2011 التي لم يتم الموافقة عليها أو تطبيقها، إذ يشير الباحث إلى أنّ «هذه المحاولة هُدرت وضاعت بشكلٍ ما عاد فيه ممكنًا النظر إلى المنهج الإصلاحي المؤسسي إلا بمفاهيم إصلاحية خالصة» (ص 136). وبدلاً من القول بأنّه **ما عاد بالإمكان** تحقيق إصلاحٍ اقتصاديٍّ – اجتماعيٍّ مؤسسيٍّ في سورية، إلا إذا تمّ بالتوازي والتشابك مع إصلاحٍ سياسيٍّ يهدف إلى تحقيق التحول الديمقراطي أو التحول إلى الديمقراطية؛ كان ينبغي التشديد على أنّ هذا التوازي والتشابك هو أمرٌ **كان ومازال** ضروريًّا. والباحث نفسه أكدّ سابقًا (عام 2005) الترابط الوثيق بين التنمية، من جهة، والديمقراطية والحرية، من جهة أخرى، فكتب ببلاغةٍ وحكمةٍ في هذا الخصوص: «ومن المستحيل جدًّا في سوريا تصور تنمية من دون حرية وحكم رشيد ديمقراطي [...]. الديمقراطية هي هنا تنمية كما أن التنمية هي ديمقراطية أو بلغة أمارتيا صن التنمية حرية»[1].

(1) محمد جمال باروت، "التحريرية السورية أمام امتحان مزدوج"، **التجديد العربي**، 2005/09/29. يشير الباحث هنا إلى عنوان ومضمون الكتاب التالي: أمارتيا صن، **التنمية حرية**، ط1، (عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 303، مايو 2004).

إن الإيحاء بإمكانية الفصل بين الإصلاحين السياسي والاقتصادي – الاجتماعي يتفق ويتقاطع مع المزاعم التي تطلقها السلطة السورية، منذ سنوات طويلة، حيث كانت تؤكد أولوية الإصلاح الاقتصادي، وتؤجل الوفاء بكل وعود الإصلاح السياسي التي أطلقتها. وتتضمن الأبحاث عددًا من الأمثلة التي تشير إلى رفض السلطة السورية القيام بأي إصلاحٍ سياسيٍّ، وعدم تنفيذ الوعود التي تطلقها في هذا الصدد. ففي عام 1989، وعد الأسد – الأب بإجراء إصلاحاتٍ سياسيةٍ، لكنه لم يَفِ بوعوده، فـ«خابت آمال القوى والفعاليات السياسية التي هيأت نفسها للاندماج بآليات النظام الاستيعابية» (ص 40). واقتصرت الإصلاحات على السماح بنوعٍ من التعددية الاقتصادية، وعلى وصول بعض "المستقلين" من ممثلي القطاع الخاص إلى عضوية مجلس الشعب، بالإضافة إلى الإفراج عن عددٍ كبيرٍ من المعتقلين السياسيين. وتكرر الأمر مع وصول الأسد – الابن، فقد علق كثيرون الآمال على من رُوِّج له بوصفه قائد "مسيرة التطوير والتحديث". وأطلق الأسد – الابن في "خطاب القسم"، وعودًا تتعلق باحترام "الرأي والرأي الآخر"، وبالإصلاح المؤسساتي، وبتجديد الحياة السياسية العامة... إلخ. وظهرت في هذا السياق المنتديات الثقافية – السياسية التي كوَّنت حركةً مطالبةً بالديمقراطية والإصلاح والتغيير، واصطلح على تسميتها بـ "ربيع دمشق". لكن هذا الربيع تحول خلال أشهرٍ إلى خريفٍ، وتساقطت المنتديات الواحد تلو الآخر، وتم التضييق على الناشطين واعتقال بعضهم، «وشكل ذلك فرصة ضائعة لتجديد الحياة السياسية وتفعيل المشاركة المجتمعية» (ص 34). وفي العقد الأخير، لم تقم السلطة بأيِّ إصلاحٍ سياسيٍّ، واقتصرت التوجهات الإصلاحية على محاولات "اللبرلة" وتحرير الاقتصاد، من دون أي محاولة لـ "دمقرطة" النظام والحياة السياسية. وحتى الوعود المحدودة التي أطلقتها السلطة، في هذا الصدد، عام 2005، لم تُنفَّذ، واقتصر الأمر على عمليات اللبرلة الاقتصادية التي لا تستحق – وفقًا للباحث نفسه – أن تسمى إصلاحًا حقيقيًّا. وقد أصرَّ بشار الأسد – في آخر حديثٍ صحفيٍّ له، قبيل انطلاق الثورة السورية – على تعليق القيام بإصلاحاتٍ جديةٍ تتجاوز حدود العمليات "التجميلية"، وأشار إلى أنّه "كي يكون واقعيًّا" "فإنّ علينا أن ننتظر حتى الجيل القادم لنحقق هذا الإصلاح" (ص 176).

4- في "السلطة الفعلية" عمومًا، ومؤسسة الرئاسة خصوصًا

ولا تتجلى **اقتصادوية الأبحاث** في التركيز على البعد الاقتصادي - الاجتماعي لخلفية الثورة السورية فحسب، بل تبدو أيضًا في عدم تضمُّنها أيَّ تحليلٍ مفصَّلٍ لبنية "**السلطة الفعلية**" وتركيبها ودورها عمومًا، و"**مؤسسة الرئاسة**" خصوصًا. ويجب الإشارة بدايةً إلى أنّ الرئيس في سورية هو، في آنٍ واحدٍ، رأس السلطتين: الفعلية (المتمثلة في المؤسسات الأمنية والعسكرية) والإسمية (حزب البعث والجبهة الوطنية التقدمية والحكومة). ولهذا يبدو غريبًا ومنافيًا للموضوعية تغييبُ دور الرئيس أو مؤسسة الرئاسة في دراسة وضع سورية خلال العقد الأخير. ويجب الإشارة هنا إلى أنّه من الأسباب المبرِّرة للتركيز حصريًّا على العقد الأخير من تاريخ سورية، في دراسة خلفية الثورة السورية، هو أنّ بداية ذلك العقد، توازت مع بداية تولي رئيسٍ جديدٍ لمقاليد الحكم في سورية. ويُعدُّ ذلك أحد الأسباب المقنعة التي تبرِّر اقتطاع هذه الفترة التاريخية بعينها، وإخضاعها للدراسة والتأريخ والتحليل. لكن الانتباه لهذا الأمر يجعل غياب أو تغييب دور الرئيس ومسؤوليته في ما حصل ويحصل أمرًا مستغربًا وغير معقولٍ نسبيًّا؛ إذ إن هذا الغياب أو التغييب – وبغض النظر عن الأسباب، المبرِّرة أو غير المبرِّرة – يضع حدودًا لشمولية و"موضوعية" الأبحاث، ويضعف كثيرًا من مدى قدرتها على الإمساك المعرفي بالواقع المدروس.

وتكرِّس الأبحاث الاعتقاد الشائع، في النظم التسلطية، بأنّ "الرئيس طيبٌ"، بينما "الفاسد والمتسلط هم من يحيطون به أو حاشيته" (ص 177). ويظهر ذلك التكريس بطريقتين: تتمثل **الأولى** في تجنب ذكر دور الرئيس ومسؤوليته في ما حصل ويحصل في سورية؛ وتكمن **الثانية** في التركيز على دور أشخاصٍ وجهاتٍ أخرى، وتحميلها كامل المسؤولية تقريبًا عن هذه السلبية أو تلك. ففي الحديث عن قمع النظام لحركة ربيع دمشق 2000–2001، يشير الباحث إلى أنّ «القيادة السياسية السورية، بما في ذلك القيادة الأمنية، أوقفت هذه الحركة، وضيَّقت على كوادرها، مقدمةً بعضهم إلى المحاكم، ورامية بهم إلى السجون» (ص 33–34). لكن من المقصود بالقيادة السياسية هنا؟ هل يعني ذلك أنّ الرئيس بشار، بوصفه رأس هذه القيادة، يتحمل – جزئيًّا على الأقل – مسؤولية قمع حركة ربيع دمشق؟

يوحي النص، بل ويؤكد، أنّ الإجابة عن السؤال الأخير هي النفي. فمن جهةٍ أولى، يتم وضع تعامل القيادة السياسية مع هذه الحركة، في حالة تضادٍّ وتعارضٍ مع «ما وعد به خطاب القسم من "احترام الرأي والرأي الآخر"» (ص 34)، ومن جهةٍ ثانيةٍ، يتم الإشارة إلى أنّ هذه القيادة فكرت في حركة "ربيع دمشق" «في ضوء آليات الإقصاء التسلطية التقليدية التي اعتادت عليها طيلة سنواتٍ طويلةٍ» (ص 34). ويشير الاقتباس الأخير بوضوح إلى الاعتقاد بأنّ الرئيس بشار لم يكن أحد أطراف القيادة السياسية التي قامت بقمع حركة "ربيع دمشق"؛ فقد تمّ هذا القمع بعد بضعة أشهرٍ من تنصيبه رئيسًا، في حين أنّ القيادة السياسية التي يتحدث عنها النص هي تلك التي اعتادت على آليات الإقصاء طوال سنواتٍ طويلةٍ. وتُحمَّل القوى البيروقراطية العليا الخائفة من الإصلاح والمضادة له عمومًا، وعبد الحليم خدام بوصفه مركز تلك القوى آنذاك خصوصًا، مسؤولية قمع حركة "ربيع دمشق". أمّا الرئيس بشار فقد كان، وفقًا للباحث، معارضًا لذلك، إذ أنّه حاول «أن يعطي دفعة جديدة للحركة، واستأنفت المنتديات وحركة المثقفين عملها، لكن ذلك كله توقف في حملة الاعتقالات الانتقائية في 10–11 أيلول/سبتمبر، فلقد وقعت أحداث الحادي عشر من أيلول، واستغلت البيروقراطية العليا هذه الأحداث لتشديد قبضتها، وإدخال توجهات الإصلاح في مرحلة "الاحتضار"» (ص 46).

إنّ المبالغة في تحميل خدام مسؤولية عرقلة الإصلاح السياسي والاقتصادي جعلت الباحث يعنون إحدى مقالاته عام 2005، بطريقةٍ تبشيريةٍ: "نهاية خدام: نهاية عهد". وفي هذه المقالة، يتم تصوير خدام على أنّه واحدٌ «من "أعتى" المحافظين" النافذين والمؤثرين والمبطئين لعملية الإصلاح على مختلف مستوياتها الاقتصادية والسياسية الأساسية»[1]. فما الذي حصل في "العهد الجديد" الذي بشّرت به هذه المقالة؟ على المستوى الاقتصادي، تحولت مراكز القوة "الذئاب الهرمة" إلى "الذئاب الشابة"، لأنّه «لم تتم موازنة ذلك بسياسات الحكم الرشيد التي تقوم على تنافسية حقيقية اقتصادية وسياسية وثقافية تمنع الاحتكار والاستئثار أو تحد منهما على الأقل، وهي سياسات ديمقراطية بالضرورة لكنها قد تنطوي على ما هو فعال أكثر من آليات النظم

(1) محمد جمال باروت، "نهاية خدام: نهاية عهد"، **التجديد العربي**، 2005/06/23.

الديمقراطية النمطية»[1]. وهكذا، لم يحصل أيُّ إصلاحٍ سياسيٍّ حقيقيٍّ بعد رحيل من تمّ النظر إليه على أنّه "أحد أهم المعرقلين والمبطئين لعملية الإصلاح الاقتصادي والسياسي"، بل إنّ البديل الاقتصادي الليبرالي كان أكثر وحشيةً من "شعبوية" النظام الاقتصادي البيروقراطي السابق؛ لأنّه «لم تتم مزاوجته مع مبادئ وسلوكيات وسياسات ومعايير الحكم الرشيد»[2]. وهذا يثبت مرة أخرى أنّه، حتى وفقًا للباحث نفسه، ليس بالإمكان القيام بأي إصلاحٍ اقتصاديٍّ، ما لم يتزاوج ويترافق مع إصلاحٍ سياسيٍّ حقيقيٍّ.

ويظهر تغييب مسؤولية الرئيس ودوره في معظم النقاط المثارة في الأبحاث. ففي الحديث عن الصراع أو الخلاف، على المستوى الاقتصادي، بين "التحريريين" و"التصحيحيين" و"التنمويين"، لم تتم الإشارة مطلقًا إلى مسؤولية الرئيس ودوره وموقفه من هذا الصراع الذي أفضى، في البداية، إلى صياغة الخطة الخمسية العاشرة، قبل أن تُرفض أجزاء منها، ثم تُجمَّد وتُوضَع على الرف لاحقًا، لصالح السير في "لبرلة" اقتصادية ساذجة أدت إلى نتائج كارثيةٍ أصابت الاقتصاد السوري ومعظم السوريين. فما دور الرئيس في رأسمالية "الحبايب والأقارب"؟ لماذا لم يتم، مثلاً، ذكر القرابة بين عائلة الأسد وعائلة مخلوف وهي أكبر المساهمين في شركة "شام القابضة" التي يسيطر مالكوها على أكثر من 60% من النشاط الاقتصادي السوري؟

يمثل تحليل العلاقة بين عائلات "الأسد" و"مخلوف" و"شاليش"، وغيرها من العائلات المقربة من السلطة، مدخلاً أنموذجيًّا لتوضيح معنى مفهوم "اقتصاد القلة والمحاسيب" الذي ساد في سورية، بتعابيرَ مختلفةٍ، خلال السنوات الأخيرة، ولتأكيد ضرورة الترابط بين الأبعاد السياسية والاقتصادية – الاجتماعية لأيِّ إصلاحٍ مؤسساتيٍّ منشودٍ. كما يمكن لهذا التحليل أن يتصدى للإجابة عن أسئلةٍ مهمةٍ، مثل: إلى أيِّ مدى يمكن وصف النظام السياسي في سورية بأنه "**نظامٌ عائليٌّ**"، بالإضافة إلى كونه نظامًا أمنيًّا – عسكريًّا بامتيازٍ؟ ألا يمكن اعتبار البعد العائلي لتركيبة النظام – والمتمثل

(1) محمد جمال باروت، "كي لا يكون تغير الموازين لصالح الذئاب الشابة"، **التجديد العربي**، 2005/06/30.

(2) باروت، المصدر السابق نفسه.

في ترؤس أو سيطرة عائلات الأسد ومخلوف وشاليش على بعض أهم المؤسسات السياسية والعسكرية والأمنية والاقتصادية والإعلامية... إلخ – عاملاً جوهريًّا ومؤسِّسًا لكون الاقتصاد السوري هو، منذ سنواتٍ طويلةٍ، اقتصاد للأقارب والحبايب والمحاسيب؟ ألا يمكن أن يفسر ذلك سبب عدم قيام السلطة، خلال العقود الماضية، بأيِّ إصلاحٍ سياسيٍّ، ناهيك عن قيامها بإجهاض العمل بأيِّ محاولة لتنفيذ إصلاحٍ حقيقيٍّ على المستويين الاقتصادي والاجتماعي؟ ألا يمكن لمثل هذا التحليل أن يساعد على فهم ليس خلفية الثورة السورية فحسب، بل وسيرورتها الحالية وآفاقها المستقبلية، أيضًا وخصوصًا؟

سنرى – في تحليل الباحث وتأريخه للأشهر الخمسة الأولى من الثورة السورية – استمرار الإحجام عن تحليل ودراسة بنية أو تركيب مؤسسات السلطة الفعلية عمومًا، ومؤسسة الرئاسة خصوصًا، وأثر هذا الإحجام في قدرة هذا التأريخ والتحليل على وصف الواقع المدروس، وعرضه بطريقةٍ متوازنةٍ وواضحةٍ و"موضوعيّةٍ". وسنكتفي في دراستنا السريعة والمكثفة لهذا التأريخ والتحليل بإبراز ومناقشة بعض أهم الأفكار والمعلومات التي تضمنها، مع إظهار مدى فائدتها، من حيث غزارة المعلومات وتنوع المصادر، وعمق بعض الأطروحات والأفكار.

2

تأريخ الأشهر الخمسة الأولى من الثورة السورية وتحليلها

يتجنب الباحث التسمية الصريحة لما يحدث في سورية بأنّه "ثورة"؛ فيتحدث عن "حركة احتجاجية" و"أحداث" و"اضطرابات". ولكن إذا كنا لا نجد تعبير أو مصطلح "الثورة السورية" في هذه الأبحاث، فإننا نجد، في المقابل، تعبير "ثورة درعا" أو "ثورة في ريف دمشق". ولا تتضمن الأبحاث – كما هو حال بحث عزمي بشارة مثلاً[1]، تعريفًا واضحًا ودقيقًا لمفهوم الثورة. ويتم استدعاء ظروف انطلاق ثورة الجبل ضد الاحتلال الفرنسي – والتي تحولت لاحقًا إلى «ثورة وطنية كبرى»، بفضل «تحالف الفئات الوسطى الوطنية معها» (ص 304) – وغضبة أو ثورة صالح العلي – التي أخذت أيضًا طابعها الوطني التحرري بفضل تحالفها مع ثورة الشمال – لتأكيد فكرتين أساسيتين، تتمثل الأولى في تأكيد أهمية العامل "العشوائي" في قيام الثورات عمومًا، وفي "الثورة" أو "الحركة الاحتجاجية" السورية الحالية خصوصًا؛ وتؤكد الثانية على أنّ الحركة الاحتجاجية لا يمكن أن تكون ثورةً إلا إذا كانت "وطنيةً"، كما هو حال ثورتي الجبل وصالح العلي، مثلاً. وتستحق هاتان الفكرتان الوقوف عندهما.

1- تأريخ الثورة: بين العوامل العشوائية والسلاسل السببية

لا شك أنّ اللجوء إلى نظرية الصدفة أو الفوضى أو الشواش لتأريخ ودراسة قيام الثورات عمومًا، ومن ضمنها الثورة السورية، أمرٌ معقولٌ، منهجيًّا ومعرفيًّا. ومع أن هذه النظرية لم تظهر بدايةً في ميدان العلوم الإنسانية، إلا أنها تبدو ملائمةً كثيرًا لمنهجية

(1) يقول بشارة: «المقصود بالثورة هو تحرك شعبي واسع خارج البنية الدستورية القائمة، أو خارج الشرعية، يتمثل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة.» عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قيد النشر)، ص 22.

وإبستيمولوجية العلوم الإنسانية. لكن يجب تدقيق معنى هذه النظرية ودلالاتها وحدود تطبيقها، في حالة الثورة السورية. فالأساس في نظرية الشواش هو قولها إنّ المنظومات المعقدة تتضمن عددًا كبيرًا من الممكنات، بما يجعل من المستحيل الحسم أو الجزم يقينًا بخصوص مسارها المستقبلي. فمع هذه النظرية، ليس لدينا سلسلةٌ سببيةٌ خطيةٌ واحدةٌ، وإنما ثمة سلاسل متشعبةٌ ومتشابكةٌ ومعقدةٌ مختلفةٌ، تتضمن كلٌّ منها، من حيث المبدأ، إمكانات تشعبٍ لامتناهية، يقوم عاملٌ عشوائيٌّ بإطلاقها. لكن يجب الحذر من استخدام بعض مفاهيم وأفكار هذه النظرية في حالة الثورات عمومًا، والثورة السورية خصوصًا؛ وهذا أمرٌ لم يتم الانتباه إليه، في الأبحاث، أحيانًا.

على الرغم من تخصيص أربع دراساتٍ مطولة لشرح خلفيات "الحركة الاحتجاجية السورية"، بطريقةٍ تساعد على فهم أسباب هذه الحركة، إلا أنّ هناك مبالغة في تقدير قيمة العامل العشوائي إلى حد القول إنّه «يلعب دورًا أبرز وأهم من السببي» (ص 306)؛ فهل يمكن فعلاً النظر إلى حادثتي الحريقة (ضرب شرطي لمواطن) ودرعا (إهانة رئيس فرع الأمن السياسي لوجهاء درعا ورفضه الفظ والعنيف لمطالب إطلاق سراح الأطفال المعتقلين، نتيجة كتابتهم شعارات مناهضة للنظام على الجدران)، على أنهما **عاملان عشوائيان**، كان لهما دورٌ أكثر أهميةً وأبرز من **أسباب** قيام "الحركة الاحتجاجية" أو الثورة في سورية، والمتمثلة، وفقًا للباحث، في بوليسية النظام، وتبنيه للبرلة اقتصادية مدمِّرة في ظل رأسمالية "الحبايب والأقارب"، والبطالة، والفقر... إلخ؟ (ص 26).

يقول الباحث أيضًا: «الثورة عملية اجتماعية تسهم في إطلاقها مجموعة معقّدة جدًّا من العوامل، وتختلف دوافع وأهداف وغايات المنخرطين فيها فاعلين أو متورّطين. وهي عملية "مفاجأة"، بمعنى أنها تتفجر من وقائع "بسيطة" غير متوقّعةٍ تشرحها نظرية "الصدفة" أو "الفوضى" وليس نظرية السببيّة التاريخية» (ص 303). لكن هذا يدفعنا إلى التساؤل: هل يمكن وصف ضرب أو إهانة شرطيٍّ أو رجل أمنٍ لمواطنٍ بـ "المفاجأة" أو "الصدفة" بالفعل؟ ألا يمكن القول إنّ هذه الأمور ممكنة الحدوث غالبًا، بل ودائمًا، في بلدٍ يحكمه نظامٌ تسلطيٌّ أو استبداديٌّ مثلَ النظام الحاكم في سورية؟ من الصعب طبعًا معرفة أو توقع من هو رجل الأمن أو الشرطي الذي سيقوم بالإهانة والضرب،

ومن سيكون المهان والمضروب؛ لكنَّ دراسة الوضع في سورية ومعايشته - حيث الأجهزة الأمنية هي « سيدة الدولة أي "أصحاب الحكم"» (ص 163) - يمكن أن يفضي إلى القول إنّ ما حصل في "الحريقة" و"درعا" لا يمت للصدفة أو للمفاجأة بصلةٍ، بل إنّ هذه الحوادث متوقعةٌ و"طبيعيةٌ"، من حيث شكلها ومضمونها، وإن كانت غير معروفةٍ أو لا يمكن التنبؤ بها، من حيث فرديتها.

وعلى هذا الأساس، لا نجد ملائمًا وضع الصدفة أو الفوضى أو العامل العشوائي في حالة تضادٍّ مع السببية التاريخية، ولسنا، في هذه الحالة، أمام قضيةٍ عناديةٍ من نوع "مانعة الجمع" (إما العامل العشوائي وإما السببية التاريخية)، فالعامل العشوائي أو الوقائع البسيطة، التي اصطلح على النظر إليها على أنها شرارة بداية الثورة السورية (حادثتا الحريقة ودرعا)، هي في حالة ترابطٍ وتشابكٍ مع السببية التاريخية؛ ولهذا نجد من غير المناسب الفصل بينهما، كما يفعل الباحث أحيانًا، حين يقول مثلاً إنّ هذه الوقائع «تشرحها نظرية "الصدفة" أو "الفوضى" وليس نظرية السببيّة التاريخية». ويظهر هذا الفصل في تنظير الباحث لتأريخه، أكثر مما يبدو في تأريخه نفسه. وبدا ذلك بالفعل حين حاول - بوصفه "مؤرخًا مجهريًا" أو مؤرخًا لحاضر سورية - أن «يعتني ببروز آثار التاريخ الطويل في نقطته المجهريّة» (ص 304). ونحن نرى أنّه يمكن المصالحة أو التوفيق بين نظريتي "الصدفة" و"السببية التاريخية" بالأخذ بعين الاعتبار بأحد أشهر التعاريف العلمية للصدفة، بوصفها تشير إلى "تقاطع سلسلتين سببيتين أو أكثر، بدون وجود علاقةٍ سببيةٍ مباشرةٍ بينهما".

2- في (لا) وطنية و(لا) ثورية الحركة الاحتجاجية

في ما يتعلق بالأطروحة القائلة بضرورة محايثة الوطنية لأيِّ حركةٍ احتجاجيةٍ، بوصف ذلك شرطًا ضروريًّا لإمكانية وصفها بالثورية، فإنّ هذه الفكرة تدفعنا إلى التساؤل فيما إذا كان هذا هو السبب (أو أحد الأسباب والعوامل) الذي تفسِّر أو تبرِّر الإحجام، في هذه الأبحاث، عن إطلاق اسم "الثورة" على الحركة الاحتجاجية الحالية في سورية. لكن هل تفتقد هذه "الحركة الاحتجاجية" فعلاً هذه السمة "الوطنية"؟ وماهي المعايير التي يمكننا من خلالها وصف تحركٍ شعبي ما بالوطني أو غير الوطني،

بعيدًا عن المزايدات والشعارات الفارغة التي تتسم بها بعض أو معظم نقاشات المدافعين عن النظام الحالي، في هذا الصدد؟ يصعب أن يفضي التنقيب، في الأبحاث، إلى الحصول على إجابةٍ واضحةٍ عن هذا السؤال؛ لكن يمكننا الإشارة إلى ثلاث قرائن ترجِّح أنَّ الباحث لا يرى في الحركة الاحتجاجية الحالية حركةً وطنيةً:

أولاً - يرى الباحث، في سياق حديثه عن انبعاث الترابطات العشائرية والطوائفية والمناطقية، أنّ هذا الانبعاث هو «مؤشر انحطاط اجتماعي سياسي، **يشير إلى إخفاق** عملية التكامل الاجتماعي أو الوطني» (ص 394).

ثانيًا - يقول الباحث، في سياق حديثه عن المضامين الوطنية لثورتي الجبل وصالح العلي: «وسيكتشف السوريون حين يعودون إلى هاتين الثورتين كم تقهقر وعيهما إلى ما دونهما» (ص 305). ألا يمكن، انطلاقًا من ذلك، ترجيح فرضية أنّ الإحجام عن استخدام مصطلح "الثورة السورية" ناتجٌ، جزئيًّا على الأقل، عن الاعتقاد بأن وعي السوريين حاليًا متقهقرٌ إلى ما دون الوعي الوطني الذي ميَّز بعض ثورات السوريين سابقًا؟

ثالثًا - يرى الباحث، في السياق نفسه، أنّه «إذا **لم تكتسب** الثورة هذه المضامين، فإنها تتحول إلى اضطرابات وفوضى اجتماعية» (ص 305). وقد استخدم الباحث مرارًا مصطلح "الاضطرابات" لتسمية الحركة الاحتجاجية الحالية (انظر مثلاً: ص 28، 172). ألا يعني ذلك أنّ حجْب صفة الثورية أو اسم "الثورة" عن "الحركة الاحتجاجية الحالية" ناتجٌ عن الاعتقاد بعدم وطنية هذه الحركة؟

لنعدْ إلى ثورتي الجبل وصالح العلي. يرى الباحث أنّ "ثورة الجبل" قد اكتسبت "وطنيتها" وتحولت إلى "ثورة وطنية كبرى" من خلال «تحالف الفئات الوطنية الوسطى معها» (ص 304)، وكونها «كرست في مجملها بالدم والتضحيات، لحمة خيوط النسيج الوطني السوري الحديث» (ص 304-305). «والأمر نفسه بالنسبة إلى ثورة الشيخ صالح العلي»، فـ «ما أعطى غضبة الشيخ العلي طابعها الثوري الوطني هو تحالفه مع ثورة الشمال، ثم مع الكماليين من خلال ثورة الشمال السورية» (ص 305). يمكن أن نخلص إذًا إلى أنّ تحالف السوريين، بعضهم مع بعض، و"التحالف مع الفئات الوطنية الوسطى، أو "تجسيد" لحمة خيوط النسيج الوطني السوري" هو ما يعطي - وفقًا

لوجهة النظر المعروضة في الأبحاث – الطابع الوطني والثوري للحركات الاحتجاجية أو الاضطرابات التي تبدأ من حادثٍ فرديٍّ، هو بمكانة العامل العشوائي.

لا يمكن إنكار وجود تحالفٍ وتعاضدٍ كبيرين بين كثيرٍ من السوريين في الحركة الاحتجاجية الحالية. فالشعار الأساسي الذي بدأت به الثورة أو الحركة الاحتجاجية، بعد انتشارها خارج درعا، كان "بالروح بالدم نفديك يا درعا". وقد توالى من يفتديه المتظاهرون من درعا إلى حمص وبانياس وحماه ودوما... إلخ. ويمثّل هذا الشعار تحريفًا، أو بالأحرى تصحيحًا، ذا دلالة وطنية عميقة لشعار "بالروح، بالدم نفديك يا حافظ (أو يا بشار)". وكذلك هي الحال في شعار "يا درعا (أو غيرها من معظم المدن والمناطق السورية) حنا (أو نحنا) معاكي للموت".

لكن لا يبدو أنّ هذا هو المقصود تحديدًا من الحديث عن التحالف بين السوريين، و"تجسيد لحمة خيوط النسيج الوطني السوري". فليس المقصود هنا التحالف بين كثيرٍ من مناطق سورية ومدنها وبلداتها وقراها؛ وإنّما المقصود هو نوعان من التحالف بين السوريين: الأول هو تحالف الفئات الوسطى الوطنية مع الثوار، والثاني هو تحالف المنتمين إلى أعراق وأديان ومذاهب وطوائف مختلفة. فهذان النوعان من التحالف هما، كما يبدو، اللذان يجسدان، وفقًا للباحث، "لحمة خيوط النسيج الوطني السوري".

يبدو المعنى الدقيق لمصطلح "**الفئات الوسطى الوطنية**" غير واضحٍ، في الأبحاث، وكذلك علاقته بمصطلح "الطبقة الوسطى". وإذا وضعنا صفة "الوطنية" في هذا المفهوم جانبًا، أمكن القول إنّ مصطلح "الفئات الوسطى"، في هذه الأبحاث، فضفاضٌ، وهو يحيل، بشكلٍ رئيسيٍّ إلى ثلاثة أنواع من "الفئات": **حديثة** أنتجها نظام التعليم الحديث، **وجديدة متعولمة** ضخها نظام الربط بين التعليم والسوق، **وتقليدية** مؤلفة من الملاك العقاريين الصغار وأصحاب الحرف والدكاكين وغيرهم (ص 180–181). وعلى الرغم من مشاركة هذه الفئات الوسطى عمومًا في الحركة الاحتجاجية في المناطق الكردية (ص 326)، وفي البلدات والمدن الصغيرة (في ريف دمشق مثلاً وخصوصًا) (ص 316–321)، والمتوسطة (كدرعا) (ص 184–191) والكبيرة (كحمص وحماه مثلاً) إلا أنّ الأبحاث تشدد على "الموقف السلبي" للفئات المتوسطة المهنية الحديثة – بما فيها الفئات المثقفة – في المدن المليونية (حلب ودمشق) من الأحداث الجارية (ص 172)

وتأتي أهمية موقف هاتين المدينتين – بوصفهما العاصمتين الاقتصادية والسياسية لسورية – من كونهما "الخزان الأكبر للطبقة الوسطى" (ص 369). فهل يمكن القول بعدم تحالف الفئات الوسطى السورية مع الحركة الاحتجاجية، انطلاقًا من المشاركة المعدومة أو الضعيفة للفئات الوسطى في حلب ودمشق (الإدارية)؟

يجب التشديد هنا على **أمرين: الأول** هو أنّ سكان مدينتي دمشق وحلب لا يُعدّون إلا حوالي 20% من سكان سورية و37% من سكان مدنها، **والثاني** يجب ألاّ توضع مدينتا دمشق وحلب في الإطار نفسه – كما يفعل الباحث أحيانًا – من خلال الحديث عن ندرة مشاركتهما (ص 246)، والقول إنّه «خلال سيرورة الاحتجاجات وتطورها على مدى خمسة شهور ونيِّف [...]، ظهرت المدينتان وكأنهما خارج ما يجري» (ص 375). فهذا الكلام يصدق عمومًا على مدينة حلب، لكنه غير دقيق مطلقًا، رغم شيوعه، فيما يتعلق بمدينة دمشق، سواءٌ كنا نتحدث عن دمشق "الإدارية" أو عن دمشق "الكبرى". فخلال الأشهر الخمسة الأولى من الثورة السورية، كانت هناك 16 بؤرة احتجاج في دمشق "الإدارية" (ص 295)، «وتعتبر هذه البؤر قوية بالنظر إلى أنها تقع في مجال صغير جدًّا حيث تبلغ مساحة مدينة دمشق الإدارية 118 كم^2 فقط» (ص 295). أما إذا تحدثنا عن دمشق "الكبرى" – التي تتألف من دمشق الإدارية ومن المدن الصغيرة والمتوسطة المحيطة بها، والتي تنتمي إداريًّا إلى محافظة ريف دمشق، لكنها تعد من الناحيتين البشرية والاقتصادية جزءًا لا يتجزأ من مدينة دمشق. (ص 225) – فيمكن التأكيد أنّ أطراف دمشق ومحيطها اللصيق هو في حالة ثورة. (ص 295) ونخلص من ذلك إلى أنّه لا يمكن الحديث عن ندرة مشاركة مدينة دمشق في الحركة الاحتجاجية الحالية، ومساواتها أو مقاربتها بمشاركة مدينة حلب. ويصدق هذا، حتى إن كنّا نتحدث عن دمشق "الإدارية" فقط، أما إذا كنا نتحدث عن دمشق "الفعلية" أو دمشق "الكبرى"، فيمكننا القول بوجود مشاركةٍ بارزةٍ وقويةٍ جدًّا لهذه المدينة.

لقد كانت للفئات الوسطى مشاركة فاعلة في الثورة السورية في معظم المدن والمحافظات المشتعلة (درعا، حمص، حماه، ريف دمشق... إلخ)، ومن غير المنطقي القول إنّ الفئات الوسطى لم تتحالف مع الحركة الاحتجاجية بسبب ضعف مشاركة هذه

الفئة في حلب، وبدرجة أقل نسبيًّا، في دمشق "الإدارية". لكن حتى إذا افترضنا أنّ المعيار الأساسي للحديث عن مشاركة الفئات الوسطى عمومًا، والحديثة منها خصوصًا، في الحركة الاحتجاجية، هو مدى مشاركة هذه الفئات في حلب ودمشق، بوصفهما "خزان الفئات الوسطى الحديثة في سورية"، فهل يمكن القول بلا وطنية هذه الحركة، وبلا ثوريتها، انطلاقًا من ضعف أو عدم مشاركة معظم المنتمين إلى هذه الفئات في مدينتي حلب ودمشق؟

إنّ الأطروحة الرئيسية للأبحاث، في رسمها لخارطة الاحتجاجات، وفي التنظير لها، هو **القول بطرفية هذه الاحتجاجات**، بمعنى أنها انتفاضة الأطراف الفقيرة والمهمشة. ويتناوب في هذه الأبحاث ذكر نوعين من المركز، وبالتالي نوعين من الأطراف. فتارةً يكون المركز ماثلاً في المدينتين المليونيتين اللتين استأثرتا بالنصيب الأكبر من ثمار النمو الاقتصادي (دمشق وحلب)، وتكون الأطراف حينها المدن والمناطق الأخرى كلّها (التي حصدت معظم الآثار الاقتصادية – الاجتماعية السلبية للسياسات الليبرالية المطبقة في السنوات الأخيرة)، وتارةً أخرى، يتحدّد المركز في المدن المليونية والكبرى والمتوسطة وحتى الصغيرة أحيانًا، وتكون الأطراف حينها هي الأحياء أو البلدات أو المناطق المحيطة بها. لكن إذا كان من الواقعي القول إن مشاركة المركز – المحدَّد بمدينتي حلب ودمشق "الإدارية" – في الحركة الاحتجاجية كانت معدومةً تقريبًا أو ضعيفةً، مقارنةً بمشاركة الأطراف المتمثلة في محافظات ومدن درعا وريف دمشق وحمص وحماه وإدلب، مثلاً وخصوصًا، فيمكن الشك في مدى واقعية الأطروحة القائلة إنّ الحركات الاحتجاجية قد تركزت عمومًا في أطراف المدن الكبرى والمتوسطة والصغيرة أو إنّ «هذه الحركات ما زالت حتى لحظة الذروة ثورة الأطراف المدينية المتوسطة والصغيرة والمتناهية في الصغر» (ص 308). فهذا الأمر لا يصدق مثلاً على حالة المدينتين الكبيرتين حمص وحماه، المنتفضتين والمشتعلتين، بأكملهما تقريبًا، مَركزًا وأطرافًا.

وفي العودة إلى "وطنية" الحركة الاحتجاجية بوصفها شرطًا لثوريتها، نجد أنّ الأمثلة المعروضة في الأبحاث تشير إلى حادثةٍ أثارت ثورةً بين الدروز، قبل أن "تتحالف هذه الثورة مع الفئات الوطنية الأخرى"، وإلى حادثةٍ أثارت ثورةً بين العلويين، قبل أن تتحالف مع ثورة الشمال (غير العلوية من حيث الانتماء الديني أو الطائفي للثوار). إذًا،

الثورة الوطنية، عند الباحث، هي الثورة التي تشارك فيها وتتعاضد مكونات الشعب السوري، العرقية والدينية والطائفية. ويبدو واضحًا، حتى الآن، أنّ معظم الثوار أو المتظاهرين هم "عربٌ" من حيث القومية، و"مسلمون" من حيث الديانة، و"سُنَّةٌ" من حيث الطائفة. وهذا لا ينفي طبعًا مشاركةً "لا بأس بها" من السوريين الأكراد في الثورة الحالية، لكنها تظل محدودةً عمومًا، إذا ما قورنت بإمكانيات الأكراد وبمدى قدرتهم على تكثيف الثورة وتوسيعها في المناطق التي هم الغالبية فيها؛ ولا ينفي ذلك أيضًا مشاركة نسبةٍ معقولةٍ من الإسماعيليين، وبدرجةٍ أقل من الدروز والعلويين والمسيحيين، كما لا ينفي مشاركة عددٍ، يصعب معرفته بدقةٍ، من غير المتدينين. وهذا لا ينفي أخيرًا أنّ عددًا كبيرًا جدًّا من السُّنة (في حلب خصوصًا) لم يثر أو يتظاهر.

لا شك في أنّ الانتماء الوطني يتجاوز – بمعنى يستوعب، من دون أن يلغي بالضرورة – الانتماءات العرقية والدينية والطائفية... إلخ. لكن يصعب الحديث عن اكتمال هذا الانتماء ونضجه، وحصول هذا التجاوز، مع وجود النظام الاستبدادي واستمراره في الحكم مدةً طويلةً. فمثل هذا الوجود والاستمرار يجعل معظم "المواطنين" ينكصون إلى انتماءاتهم الضيقة، أو "يهربون إلى الأمام" بتبني انتماءاتٍ ذات طابعٍ إنسانيٍّ أوسع، أو تضيع معالم انتماءاتهم في فرديةٍ وأنانيةٍ ومصلحيةٍ ذاتويةٍ وما شابه. ويمكن تفسير ذلك بأنه من الصعب أن يشعر شخصٌ بالانتماء الوطني ما لم يشعر بأنّه مواطنٌ، ومن الصعب الشعور بالمواطنة في ظل نظام يعامل أفراد شعبه على أنّهم رعايا لا مواطنين. والنظام السوري، بوصفه نظامًا تسلطيًّا بامتياز، «يبني علاقاته مع المواطنين على أساس أنهم "رعايا" يجود عليهم بعطفه وليسوا "مواطنين" يضمن القانون حقوقهم، وعلى أساس العنف وليس القانون» (ص 177). لكنّ كل ذلك وغيره لا يعطي الثورة طابعًا طائفيًّا أساسيًّا، ولا ينفي وطنية الثائرين، وثورية حركتهم، ووطنية ثورتهم، بل يمكن القول إنّ هذه الوطنية انبثقت، أو ظهرت، أو خُلقت من جديدٍ، مع بداية الحركة الاحتجاجية، حين تكاتف الكثير من السوريين وتآزروا في وجه عدوٍّ وحَّدهم بطغيانه وقمعه، بعد أنَ مزقهم لعقودٍ باستبداده وبطشه. وقد يُنظَر إلى هذه الوحدة على أنّها غير كافيةٍ للتدليل على الوطنية، لكن من الصعب إنكار الطابع الإنساني السامي لهذه الوحدة الذي يتجاوز الوطنية، من دون أن يلغيها بالضرورة.

ويبقى السؤال مطروحًا: ما هي **أسباب عدم المشاركة الكثيفة للأقليات** عمومًا، وللأقليات الدينية والطائفية خصوصًا، في الحراك الثوري الحالي؟ هل يفضي كون معظم المتظاهرين هم من العرب السنة إلى القول بطوائفية هذه الثورة أو عدم وطنيتها؟ ألا يجب التمييز بين مسألة افتراض عدم وطنية الثورة، بسبب عدم مشاركة كلّ المكونات العرقية والدينية والطائفية في هذه الثورة، ومسألةٍ معاكسةٍ تفترض أنّ إحجام الأقليات عن المشاركة في الثورة ناجمٌ – من بين أسباب عديدةٍ أخرى – عن اللاوطنية الفعلية أو المزعومة لهذه الثورة؟ المسألة الأولى تتضمن افتراضًا غير منطقيٍّ، فعدم مشاركة الأقليات أو مكونات الشعب كلها لا ينفي بالضرورة وطنيتها. في المقابل، إنّ طوائفية الثورة أو تعصّبها وتطرّفها الديني هو من الأمور التي يمكن أن تمس أو تنفي وطنيتها، وتدفع الأقليات الأخرى (الدينية والطائفية أو حتى غير المتديّنة أو غير المؤمنة) إلى العزوف عن المشاركة فيها.

تشير الأبحاث إلى وجود **سببين رئيسين** يساعدان على تفسير مسألة إحجام الأقليات عن المشاركة في الثورة: **الأول** يرتبط بما هو معروفٌ اجتماعيًّا – بالمعنى العلمي وليس المعياري – والمتمثل في السلوك الطوائفي لـ "الأقليات" الطائفية المرتاعة، واصطفافها وتوحدها وقت الأزمات الكبرى والشدائد (ص 393). **والثاني** هو «انبعاث الترابطات العشائرية والطائفية والمناطقية، وحضور الوعي الأيديولوجي الزائف والمقلوب والعصابي بالتناقض مع النظام كتناقض طوائفي معه وكناية عن ذلك مع حزب الله وإيران، كمؤشر انحطاط اجتماعي وسياسي، يشير إلى إخفاق عملية التكامل الاجتماعي أو الوطني في سورية، بسبب الاستبداد وليس بسبب أي شيء آخر» (ص 394).

لا تتضمن الأبحاث أيَّ تحليلٍ للسلوك الطوائفي السائد، بدرجة أو بأخرى، لدى "الأقليات" الطائفية المرتاعة، وما مدى تجسد ذلك في موقفها من الحركة الاحتجاجية والنظام الحاكم، والذي يتراوح بين الحياد والانكفاء، من جهةٍ، والتأييد المطلق للنظام وربط وجود "الأقلية" ومصيرها بوجود هذا النظام ومصيره، من جهةٍ أخرى. وكان من الممكن لهذا التحليل المفتقَد أن يبيِّن أيضًا مدى حضور "الوعي الأيديولوجي الزائف والمقلوب والعصابي" لدى "الأقليات" بالتناقض مع الحركة الاحتجاجية بوصفه

تناقضًا طوائفيًّا معها، ومدى تأثير هذا الحضور على حضور الوعي الأيديولوجي المقلوب لدى بعض أنصار الحركة الاحتجاجية. لكن المهم هنا هو أنّ **العامل الأول** الذي يقف وراء إحجام الأقليات عن المشاركة الواسعة في الثورة، لا يرتبط بأقوال المحتجين الثائرين وأفعالهم، بل بدينامية الأقلية، من حيث هي كذلك؛ وبالتالي، لا يمكن وصف الثورة باللا – وطنية، انطلاقًا من هذا العامل.

أمّا في ما يتعلّق **بالعامل الثاني**، والمتمثل في ظهور مؤشرات "تطييف" أو طوائفية لدى المحتجين أو الثائرين، فإنّ الباحث يؤكد محقًّا وجود توترٍ طائفيٍّ حادٍّ في بعض المدن المركّبة والمتداخلة طائفيًا ومذهبيًا (كحمص واللاذقية وبانياس وجبلة) (ص 247). ومع تأكيد خطورة حضور هذا التوتر، والاضطرابات التي نجمت وتنجم عنه، فإنّ الباحث يشدد محقًّا على ثانوية هذا الأمر (ص 291). فـ «وجود وزنٍ ما لاتجاه "سنوّي" لا يعني أبدًا غسل الطفل مع غسيله المتسخ"، فحركات الاحتجاج ليست "سنوية" [...]» (ص 392). وهكذا يساعدنا الباحث على التمييز بين "سنِّية" حركة الاحتجاجات – والمتمثلة في كون الاحتجاجات تتم في المناطق السنية أو ذات الأغلبية السنية – وبين "سنّويتها"، وهو أمرٌ ثانويٌّ عمومًا، ويظهر في بعض المناطق المختلطة طائفيًّا، بدرجةٍ أو بأخرى.

إنّ "سنِّية" الثورة" لا تعني "سنويتها"، كما قد يظن البعض. وحتى القول بـ "سنِّية" الحركة قد يعطي الانطباع بأنها حركةٌ دينيةٌ، وهذا أمرٌ غير دقيقٍ. فالقول بـ "سنِّية" الحركة يشير فقط إلى دين أو طائفة "المناطق" التي خرجت فيها معظم الاحتجاجات، ولا يعني أبدًا أنّها، في مجملها، ذات دوافع أو غاياتٍ دينيةٍ أو طائفيةٍ. وباختصار نقول: **معظم المتظاهرين عربٌ من دون أن يكونوا، في مظاهرهم، عروبيين، ومسلمون من دون أن يكونوا إسلاميين، وسنَّةٌ من دون أن يكونوا "سنّويّين"**.

لا تهدف المناقشة السابقة إلى تنقية صورة الثورة وإظهارها بمظهرٍ "ملائكي". فالثورة الشعبية هي غضبٌ متفجرٌ يتضمن بالضرورة الكثير من الهنَّات والسلبيات والخروج عما "يجب أن يكون". وهذه الهنّات والسلبيات موجودةٌ في حالة الثورة السورية، وهي تظهر، على سبيل المثال، في طائفية بعض الشعارات والأفعال، وضعف

التنظيم والتنظير، وضعف التأطير السياسي... إلخ. وتجدر الملاحظة إلى أنّ تعامل الأبحاث "العلمي" مع السلوك الطوائفي للأقليات الدينية أو الطائفية عند الأزمات الكبرى، عن طريق إظهار "طبيعيته" (اعتياديته)، بالمعنى العلمي وليس المعياري، يخفت أو يغيب، بدرجةٍ كبيرةٍ، عند تناول السلوك الطوائفي لـ "الأكثرية"، فيبرز عندئذٍ التعامل المعياري مع هذا السلوك، ويجري الحديث عنه بوصفه "مؤشر انحطاطٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ"!

إنّ هنّات الثورة وسلبياتها هي عمومًا نتيجةٌ "طبيعيةٌ" ومعروفةٌ – بالمعنى العلمي وليس المعياري – لسيادة الديكتاتورية والاستبداد والقمع والإفقار والتهميش، في بلدٍ مركّب الهوية، ومتعدد الأديان والطوائف والأعراق؛ ولا يمكن، أو يجب أن لا يتمّ تجريد الحركة الاحتجاجية الحالية من صفة الوطنية، ومن ثمّ من صفة الثورية، انطلاقًا من هذه الهنّات أو السلبيات أو ما يماثلها. وعلى هذا الأساس، يمكن فهم القول: «الثورة ديناميات اجتماعية "هائجة" تنطوي بطبيعتها على منطق التقويض والفوضى وقابليّة التحول إلى اضطراباتٍ، وفيها فوضى ونظام، وشعارات نبيلة وأخرى منحطّة في وقتٍ واحدٍ، ومعتدلون ومتطرفون. وينتج كل مجتمعٍ يغضب هذه الأشكال حسب ثقافته وتطوره ووضعه» (ص 307). وهكذا، نجد في الأبحاث تأكيدًا على أنّ وجود منطق التقويض والفوضى والشعارات المنحطة والتطرف في الحركة الاحتجاجية لا ينفي، من حيث المبدأ، ثوريتها، ولا ينفي بالتالي ضمنًا وطنيتها. والثورة، كما يقول الباحث محقًّا، «ليست من فعل "ملائكةٍ"، بل من فعل بشرٍ» (ص 307)، وما تعرَّض ويتعرَّض له "البشر الثائرون" في سورية، قد يجعل من أفعال الثوار وأقوالهم تبدو غالبًا "ملائكيةً"، مقارنةً بالسلوك "الشيطاني" الرهيب الذي تقوم به السلطة، والمتمثل في أشكال القمع المختلفة والعنيفة جدًّا، في أغلب الأحوال.

تتضمن الأبحاث دراسةً مفيدةً وواسعةً نسبيًّا لأهم **الاتجاهات الدينية والمذهبية السائدة لدى الأغلبية السنية**، مع تفصيل الحديث عن الاتجاهات السلفية والوهابية، بصفةٍ خاصّةٍ. وعلى الرغم من فائدة المعلومات الواردة في هذه الدراسة، إلا أنها – نتيجةً لاتساعها ولأحاديتها (تركيزها على الاتجاهات الدينية السائدة لدى "السنّة" فقط غالبًا) – قد توحي خطأً بدينية الحركة الاحتجاجية، ناهيك عن طائفيتها، وهذا أمرٌ

غير دقيق. ويعزز هذا الانطباع **بعض التأويلات والتعميمات غير الدقيقة**، التي سأقتصر على ذكر **ثلاثة أمثلةٍ أنموذجيةٍ** منها.

1. يشير الباحث، أكثر من مرةٍ، إلى أنّ **الشعارات التي أطلقها المحتجون ضد حزب الله وإيران** هي كناية عن شعاراتٍ طائفيةٍ ضد العلويين (ص 193، 201). ونحن نجد أنّ إطلاق هذه الشعارات وانتشارها ليس ذا دلالةٍ طائفيةٍ بالضرورة، وهذه الدلالة لم تكن غالبًا مقصودةً، على الإطلاق. ويمكن ذكر ثلاث حجج أو قرائن لتدعيم وجهة النظر هذه. **أولاً** – ألا يمكن قراءة أو فهم هذه الشعارات بوصفها موجَّهةً ضد الجهات المتحالفة مع النظام، والتي تدعمه، بدرجةٍ أو بأخرى، وبطريقةٍ أو بأخرى، بدلاً من التركيز على الاختلاف الديني أو الطائفي بين المحتجين (السنة)، من جهةٍ، وبين حزب الله وإيران (الشيعة)، من جهةٍ أخرى؟ لقد ظهر كثيرٌ من الشعارات المناهضة للصين وروسيا، ولكثيرٍ من الشخصيات والجهات التي لم تكن مواقفها أو تصريحاتها ملائمةً من وجهة نظر المحتجين. ومن الطبيعي، في هذا الإطار، ظهور شعارات ضد إيران وحزب الله، وهما من أهم حلفاء النظام السوري، وربما الأهم على الإطلاق. **ثانيًا** – على الرغم من أنّ الضخ السلفي الخليجي ضد الشيعة قد تسرب إلى سورية، في السنوات الأخيرة خصوصًا، وأثّر، بدرجاتٍ متفاوتةٍ، في موقف البعض من إيران و"حزب الله"، إلا أنّ هذا الحزب ظل يحظى بشعبيةٍ لا يُستهان بها في سورية، حتى بين "الأوساط السنِّية". وقد ظهر ذلك بوضوحٍ، في فترة حرب تموز عام 2006. وكان من الطبيعي أن تنخفض هذه الشعبية في ظل تأييد هذا الحزب للنظام ووقوفه معه. ويجب ألاّ يعطى العامل المذهبي أو الطائفي دورًا مبالغًا فيه، في هذا الخصوص، حيث أنّ الشعارات المناهضة لحزب الله ولموقفه، والمندّدة بهما، ظهرت لدى أوساطٍ سبق لها تأييده، بغض النظر عن الاختلاف المذهبي أو الطائفي، أو على الرغم من وجود هذا الاختلاف. **ثالثًا** – لقد ترافقت الشعارات المناهضة لحزب الله وإيران مع شعاراتٍ مناهضةٍ للطائفية تؤكد لا – دينية ولا – طائفية ولا – مناطقية الثورة، وعلى الوحدة الوطنية، بغض

النظر عن الاختلافات العرقية أو الدينية أو الطائفية... إلخ. ومن الشعارات التي وثّقتها الأبحاث: "سنية وعلوية، نحنا بدنا الحرية" (ص 206)، "لا سلفية ولا إخوان، الشعب يريد الحرية" (ص 264). ألا يعني ذلك أنّ الشعارات المناهضة لحزب الله وإيران تعبّر، لدى بعض مطلقيها على الأقل، عن موقفٍ سياسيٍّ، وليس بالضرورة عن موقفٍ دينيٍّ أو طائفيٍّ؟

2. من التأويلات المستغرَبة وغير الدقيقة، في هذا الصدد، القول إنّ الرغبة بتسمية إحدى الجمع باسم "**جمعة أحفاد خالد بن الوليد**" كانت «تيمنًا باسم الجامع الذي يقع في حي الخالدية، والذي شهد صداماتٍ بينه وبين الأحياء العلوية» (ص 359). وفي الواقع ليس ثمة علاقةٌ مباشرةٌ أو خاصةٌ بين هذه التسمية وبين الجامع والحي "السني" الذي يوجد فيه. فهذه التسمية كانت تهدف إلى شدِّ أزر المتظاهرين والثوار في مدينة حمص التي تشتهر بلقب "مدينة خالد بن الوليد". فمصطلح "أحفاد خالد بن الوليد" يشير هنا إلى الثوار والمحتجين الحماصنة كلّهم، وليس إلى متظاهري حي الخالدية، حصريًّا. ومن المستغرب القيام بربط هذه التسمية بالجامع وبالحي "السنّي" الموجود فيه هذا الجامع، بدلاً من ربطها بأبناء المدينة عمومًا، الذين يعتبرون أنّ اسم خالد بن الوليد يرتبط بمدينتهم، كارتباط اسم مدينة حلب باسم سيف الدولة الحمداني، مثلاً. لا شك في أنّ خالد بن الوليد هو شخصيةٌ إشكاليةٌ ومختلف عليها، ففي حين أنّه مقدَّرٌ جدًّا لدى السنّة، فإن الأمر مختلفٌ كثيرًا لدى بعض الطوائف الأخرى (العلوية مثلاً)؛ لكن لا توجد علاقةٌ مباشرةٌ بين اختيار هذه التسمية وهذا الاختلاف. ويجب الإشارة هنا إلى أنّ تسمية الجُمَع تجري بعد تصويتٍ يشارك فيه أشخاصٌ كثيرون، بعضهم متدينٌ والآخر غير متدين؛ وربما كان الكثير منهم لا يعرفون الإشكاليات المرتبطة بهذا الاسم. لكن من المؤكد أنّ التصويت لصالح هذه التسمية كان يهدف، غالبًا على الأقل، إلى الإشادة بما قام به ثوار حمص التي أصبحت تسمى لاحقًا "عاصمة (أو قلب) الثورة السورية".

3. يرى الباحث في طلب الشيخ **أنس عيروط** من وزير الداخلية "بالاعتراف بوجود أسلحة في القرداحة"، ردًّا على مزاعم الوزير "بوجود عصابات

مسلحة في بانياس"، أنّه «بهذا الشكل من الخطاب كانت هيستيريا الخطاب الطائفي قد أخذت مداها» (ص 232). هل الإشارة إلى القرداحة وإلى الأسلحة المشار إليها هي إشارةٌ طائفيةٌ بالضرورة، وإلى درجةٍ تسمح بالحديث عن "هيستيريا الخطاب الطائفي"؟ القرداحة مدينةٌ "علويةٌ"، لكنّ الأهم، في هذا الصدد، هو أنّها مسقط رأس الأسد – الأب والأسرة، أو الأسر، الحاكمة حاليًا في سورية. ولهذا السبب ولغيره، فقد أصبحت، في العرف الشعبي، مدينة بعض أهم الداعمين والمدعومين الكبار، ورمز السلطة السياسية – الأمنية – العسكرية – العائلية الحاكمة. ألا يمكن فهم كلام عيروط عن القرداحة في هذا الإطار، بدلاً من التركيز على "علوية" هذه المدينة، في تأويل هذا الكلام؟

ونجد في الأبحاث **عددًا من التعميمات الأخرى**، في هذا الصدد، التي لا يمكن تبيُّن مدى دقتها وواقعيتها، ومن ذلك القول إنَّه باستثناء حركات الاحتجاج في درعا ودوما ولدى الأكراد، «فقد هيمنت القيادات العُلَمَائية "المشيخية" التقليدية على الحركات الاحتجاجية في تظاهرات المدن الصغيرة والمتوسطة الأخرى» (ص 221). ومن غير الواضح، في الأبحاث، ماهية المعطيات التي سمحت بإطلاق هذا التعميم. وإذا كان الحكم المشار إليه آنفًا يفتقد إلى سندٍ واضحٍ وكافٍ، فإنّ بعض الأفكار أو الأحكام الواردة في تأريخ سيرورة الثورة السورية تستند إلى مصادر ضعيفةٍ أو عديمة المصداقية لا يمكن الركون إليها والاقتصار عليها. فقد تمّ الاستناد أحيانًا إلى "الاعترافات" التي يقدمها المعتقلون المعارضون – كاعترافات الشيخ الصياصنة، والشاب إبراهيم المسالمة (ص 241) – ويبثها التلفزيون السوري أو الصحف الرسمية أو شبه الرسمية، في سرد سيرورة الأحداث. ويدرك أيُّ عارفٍ بظروف الاعتقال لدى الأجهزة الأمنية في سورية عدم إمكانية الركون إلى مثل هذه الاعترافات التي تحصل في ظروف غير إنسانيةٍ على الإطلاق.

وتتبنّى الأبحاث أحيانًا روايات النظام للأحداث، من دون القيام بمحاكمةٍ نقديةٍ لهذه الروايات؛ ويظهر ذلك مثلاً في الحديث عن وجود أوامر للشرطة بعدم التعرض للمتظاهرين (ص 239)، استنادًا إلى قولٍ لوليد المعلم، وزير الخارجية في الحكومة

السورية. ألم يكرر بعض رجالات السلطة السورية وممثليها الرسميين أو غير الرسميين، في بداية الأحداث، تأكيد وجود أوامر صارمة لرجال الأمن بعدم إطلاق النار على المحتجين أو جرح أيِّ شخصٍ، ومع ذلك كانت النتيجة عمليًّا آنذاك هي عشرات القتلى ومئات الجرحى، برصاص رجال الأمن وقمعهم العنيف؟ ألم يتبين الكذب والتضليل المتعمّدين لممثلي السلطة والإعلام الرسمي في الكثير من الأمور (كحادثة قرية البيضا مثلاً)؟ ألا يؤدي اعتماد التأريخ والتحليل أحيانًا على إعلام هذه السلطة ورواياتها للأحداث إلى إضعاف هذا التأريخ وهذا التحليل وصِدقيتهما وواقعيتهما؟ يمكن، من حيث المبدأ، الاستناد إلى أقوال إعلام السلطة والمسؤولين فيها، لكن السؤال الذي يجب طرحه هنا: كيف يتم توظيف هذه الأقوال واستخدامها؟ فإذا كان من الواجب ذكر هذه الأقوال لتوضيح وجهة نظر للسلطة وروايتها أو رؤيتها المعلنة للأحداث، فإنّه من الواجب أيضًا عدم تبني هذه الأقوال والروايات، من دون قراءةٍ نقديةٍ صارمةٍ لها، ومن دون وجود قرائن ومصادر أخرى تثبت أو ترجح صحتها وصدقها؛ ولم يفعل الباحث ذلك في الكثير من الحالات.

لا يقتصر تأريخ أحداث الثورة السورية، على وضع هذه الأحداث ضمن تعاقبٍ أو تسلسلٍ زمنيٍّ، وإنما يمتد إلى تحليل كثيرٍ من العوامل والظواهر التي توضح معناها وأبعادها المختلفة. وإذا ميزنا بين الثوار ومؤيديهم ومعارضي السلطة عمومًا، من جهةٍ، وأركان هذه السلطة ومؤيديها وأدواتها، من جهةٍ أخرى، نجد أنّ التأريخ والتحليل يركزان على دراسة الطرف الأول، من دون الاهتمام الكافي بالطرف الثاني. فنجد، في الأبحاث، توثيقًا وتحليلاً، مفصلين نسبيًّا، للحركات السياسية المعارضة ولدورها في الاحتجاجات، ولمختلف أشكال "التنسيقيات التي انبثقت عن الثورة، ولأشكال الاحتجاجات وسماتها البنيوية العامة، وللخلفية الاجتماعية – الاقتصادية – السياسية – الدينية لبعض أهم المناطق "المشتعلة" كمحافظات درعا وريف دمشق وحمص وحماه وإدلب، ومدن بانياس والباب والبوكمال... إلخ. لكن **ما يفتقده تأريخ الحركة الاحتجاجية وتحليلها هو دراسة وتحليل مفصلين ومعمقين لبنية السلطة الفعلية**، والمتمثلة، بشكلٍ خاصٍّ، في مؤسسات الرئاسة والجيش والأجهزة الأمنية وعصابات أو ميليشيات "الشبيحة". وهذا ما يجعلنا نصف التأريخ والتحليل اللذين تقدمهما الأبحاث

بأنّه أحاديا الجانب عمومًا؛ لأنّهما لا يقدمان إلا جزءًا من نصف الصورة. فالثورة هي حالة صراعٍ بين جانبين رئيسين عمومًا، والأبحاث تدرس، بشكلٍ مفصلٍ نسبيًّا، الطرف الثائر أو المعارض؛ لكنها لا تتناول تركيبة أو بنية السلطة السياسية – الأمنية – العسكرية – العائلية التي يثور عليها، أو يعارضها، الطرف الأول، إلا بإشاراتٍ، سريعةٍ ومقتضبةٍ غالبًا.

3- ظاهرة الشبيحة

تكتفي الأبحاث، في ما يتعلق بظاهرة "**الشبيحة**"، ببعض الإشارات عنها. فيُشار مثلاً إلى هجومهم على مسجد النور في الخالدية (ص 236)، وإلى تمويل بعض رجال الأعمال لشبيحة حلب، وإشرافهم مع اللجنة الأمنية عليهم (ص 367)، وإلى مشاركة الشبيحة، في جسر الشغور، في عمليات قتل المتظاهرين والمشيعين (ص 267)، وعلاقتهم ببعض أفراد عائلة الأسد (ص 301). ألا تستحق هذه الظاهرة دراسةً، أكثر تفصيلاً وتوسُّعًا، تحاول الإجابة عن الأسئلة أو التساؤلات التالية: من هم هؤلاء الشبيحة، وما هي علاقتهم بأجهزة السلطة عمومًا، والأجهزة الأمنية خصوصًا؟ ما هي آلية عملهم؟ ما هو الدور الذي قاموا به في قمع المحتجين؟ ما هي الأبعاد الاجتماعية – الاقتصادية، والقبلية أو العشائرية، والدينية أو الطائفية، لهذه الظاهرة؟

إنّ الشبيحة، بوصفهم النسخة السورية من المافيا، مرتبطون، ارتباطًا وثيقًا، بنظام التسلطية المبلرلة في سورية بسبب استزلامهم من قبل الأجهزة الأمنية وبعض رجال الأعمال (الذئاب المئة مثلاً وخصوصًا)، ولا يمكن فهم خلفيات الثورة السورية، وسيرورتها الحالية، وأبعادها المختلفة، وآفاقها المستقبلية، فهمًا كافيًا، من دون معرفةٍ وافيةٍ بهذه الميليشيات المافيوزية شبه الرسمية.

4- دور المؤسسات الأمنية والعسكرية

وينطبق الأمر نفسه تقريبًا على **المؤسسات الأمنية والعسكرية**، التي تمسك، كما يقول الباحث محقًّا، بالسلطة الفعلية في سورية. لقد قارن الباحث أحيانًا بين الثورات العربية عمومًا، وبين الثورة السورية والثورتين التونسية والمصرية خصوصًا، لكنه لم

يتناول، في هذا الصدد، السؤال الأساسي المتعلق باختلاف موقف الجيش السوري عن موقف الجيشين التونسي والمصري. فموقف هذين الجيشين كان عاملاً حاسمًا في النجاح النسبي لثورتي تونس ومصر في تحقيق أحد أهم أهدافهما، والمتمثل في إسقاط رأس النظام، وإطلاق عملية التحول الديمقراطي في كلٍّ منهما. لهذا كان من المهم والضروري القيام بدراسة تركيب أو بنية الجيش السوري بفرقه المختلفة عمومًا، والحرس الجمهوري والفرقة الرابعة خصوصًا، مع تناول علاقة الجيش بالأجهزة الأمنية وبمؤسسة الرئاسة وبالطبيعة "العائلية" (الواقعية أو المزعومة) للسلطة في سورية، والمتمثلة في ترؤس بعض أفراد عائلات الأسد ومخلوف مثلاً لبعض أهم الفرق والمؤسسات العسكرية والأمنية. ويمكن افتراض عدم القدرة على تناول هذه المسائل، بسبب عدم القدرة على الحصول على المعلومات الكافية عن هذه الأمور المهمة، أو لأسباب أخرى؛ لكن عدم تناول هذه المسائل أثر سلبًا في قدرة تأريخ الأبحاث وتحليلها للثورة السورية على المساعدة في فهم هذه الثورة. وسنناقش في ما يلي بعض ما ورد في الأبحاث من إشارات وتحليلات لدور المؤسسات الأمنية والعسكرية في واقع الثورة السورية وسيرورتها.

I– المؤسسات الأمنية: "العنف الأمني السلطوي" بوصفه أحد أهم "مثيرات الاحتجاج"

يشير الباحث إلى "**العنف الأمني السلطوي**" بوصفه أحد أهم "مثيرات الاحتجاج" حضورًا وتأثيرًا في حركة الاحتجاجات السورية (ص 308)، وتحتوي الأبحاث أطروحةً مفادها أنّه «حيثما لعب الأمن بدور "الصائل"، اشتدت حركة الاحتجاج وتوسعت وتكثفت، ونشأت سلسلة سببية جديدة لتأجج الاحتجاج هي الرد على القتل المفرط» (ص 378)، في حين أنّ غياب هذا المثير (القمع الشديد) هو أحد العوامل التي تفسر هدوء بعض المناطق. ويُشار، في هذا الصدد، إلى ما حصل في حماه، للتدليل على الفكرة الأولى، وإلى ما حصل في مدينة حلب وريفها، للتدليل على الفكرة الثانية؛ ويقول الباحث في هذا الخصوص: «إنّ "المثير الأمني" يؤدي أحيانًا دور المحفز الأساسي في رفع وتيرة التظاهر الاحتجاجي بطريقة أقوى من العوامل الأخرى، وينطبق هذا على مدينة حماة التي حوّل عنف السلطة المفرط تظاهراتها إلى حركة

عصيانٍ مدني شاملٍ، بينما يمكن تفسير بعض عوامل هدوء حلب ومناطقها بغياب هذا العامل ومحدوديته» (ص 308).

تتضمّن هذه الأطروحة تحويل الأحداث المتلاحقة أو المتوازية إلى علاقاتٍ سببيةٍ. فهل يمكن فعلاً القول إنّ شدة القمع هي أحد أهم العوامل التي أدّت إلى ازدياد شدة التظاهرات وكثافتها، وبأنّ القمع غير الشديد نسبيًّا أدّى ويؤدي إلى عدم ازدياد شدة التظاهرات وكثافتها وتوسعها؟ ألا يمكن الانتباه إلى علاقات سببية مختلفة تشير إلى ارتفاع شدة القمع، بشكلٍ مطردٍ، مع ازدياد قوة الحركة الاحتجاجية؟ ألا يمكن القول أيضًا إنّ ارتفاع شدة القمع يمكن أن يؤدي إلى نتائج متباينةٍ، بحيث ينجح أحيانًا، ويفشل أحيانًا أخرى، في إضعاف الحركة الاحتجاجية؟ في الواقع، لا يمكننا إقامة علاقةٍ بسيطةٍ بين شدة القمع وانتشار المظاهرات واستمرارها. إذ يمكن أحيانًا القول إنّ المظاهرات بدأت واستمرت وتصاعدت، قوةً وانتشارًا وكثافةً، على الرغم من القمع الشديد الذي تمارسه الأجهزة الأمنية والعسكرية للسلطة، وليس بسببه. فالقمع الشديد، والذي يتجسّد مثلاً في القتل والاعتقال والتعذيب، قد يفضي إلى غلبة مشاعر الخوف لدى قسمٍ من المعارضين الراغبين في التظاهر، مما يؤدي إلى إحجامهم عن التظاهر؛ لكنه قد يؤدي إلى تنامي مشاعر الغضب والسخط لدى قسمٍ آخر، فيزداد إصرارهم على التظاهر، على الرغم من "المثير أو القمع الأمني" وليس بسببه فقط، وربما ليس بسببه على الإطلاق.

فلنتأمل تطور **حركة التظاهرات في حماة**، وفقًا للتأريخ المعروض في الأبحاث. لقد دخلت حماة على خط التظاهرات في يوم "**جمعة العزة**" بتظاهرةٍ صغيرةٍ بلغ تعداد المشاركين فيها نحو 1000 متظاهرٍ، وبقي مقدار التظاهر نفسه في الجمعة التالية (جمعة الشهداء)، وما لبث أن ارتفع إلى حوالي 2500 متظاهرٍ في "**جمعة الصمود**" (ص 277). وقد اتّسع حجم هذه التظاهرات تدريجيًّا، ولم تعد تقتصر على محيط المساجد. وفي "**الجمعة العظيمة**" تجمعت التظاهرات للمرة الأولى في ساحة العاصي، وسقط حينها الشهيد الأول لحماة. وفي "جمعة آزادي" اتسع حجم التظاهرات وارتفعت شدتها (ص 279)، وأخذت شدة التعامل بين الأجهزة الأمنية والمتظاهرين منحى تصاعديًّا، عقب إصابة أحد المتظاهرين بشللٍ دماغيٍّ، ثمّ موته نتيجةً لضربه من قبل بعض رجال

الأمن. فألهبت هذه الحادثة المدينة، ورفعت من شدة التظاهرات في "**جمعة أطفال الحرية**". وبلغ عدد المتظاهرين في تلك الجمعة حوالي 100 ألف متظاهر، وارتكبت قوات الأمن حينها مجزرةً مروعةً أسفرت عن استشهاد 68 متظاهرًا برصاص عناصر الأمن. وفي اليوم التالي انسحب رجال الأمن من المدينة، وخرج رجال حماة عن بكرة أبيهم في تشييع الشهداء (ص 280). ثم نفذت حماة إضرابًا عامًّا شمل 99% من فعالياتها الاقتصادية والأهلية. وفي الجمعة التالية ("**جمعة العشائر**"، والتي أسماها الحموية "جمعة الخوف") شارك حوالي 150 ألف شخصٍ في التظاهرات التي أصبحت بعدها ظاهرةً يوميةً في ساحة العاصي (ص 281)، إلى أن دخل الجيش وسيطر مع القوى الأمنية على الوضع سيطرةً "كاملةً".

ما الذي يقدمه لنا هذا التلخيص المكثف والمختصر لتطور حركة الاحتجاج والتظاهر في حماة خلال الأشهر الأولى من الثورة السورية؟ يمكن القول، بدايةً، إنّ حجم التظاهرات في مدينة حماة قد تصاعد واتسع، حتى قبل أن تشتد قوة "المثير الأمني"، بل إنّ اشتداد القمع كان في البداية **تاليًا** لاتساع حركة التظاهر وشدتها، بحيث يمكن عدّه نتيجةً – لا سببًا – لهما. وبعد مجزرة "جمعة أطفال الحرية" ازدادت قوة التظاهرات واتسعت وتكثفت. لكن يجب الانتباه إلى أنّ ذلك حصل بُعيد خروج قوات الأمن من المدينة أو انزوائها، وتجنبها للاحتكاك مع المتظاهرين. ولهذا نتساءل: هل ارتكاب الأمن للمجزرة هو العامل المفسر الأهم لاشتداد حركة التظاهر، أم أنّ العامل الأكثر تأثيرًا في ذلك يعود إلى توقف القمع أو "المثير الأمني"؟ لا بد من الإشارة هنا إلى أنّ دخول الجيش وقوات الأمن إلى حماة في بداية شهر رمضان، وما رافق ذلك من قمعٍ شديدٍ، أفضى إلى تحجيم المظاهرات وإضعافها، كمًّا وكيفًا، بحيث ما عادت تضم المظاهرة الواحدة إلا مئات أو آلاف الأشخاص في أحسن الأحوال. ألا يمكن القول، انطلاقًا من ذلك، إنّ قوة قمع الحركة الاحتجاجية في حماة أدت عمومًا إلى خفض وتيرة التظاهر، وليس إلى رفعها، كما تقول الأطروحة الواردة في الأبحاث؟

ماذا عن حركة الاحتجاج في حلب؟ هل يمكن تطبيق أطروحة الباحث بخصوص العلاقة السببية بين "المثير الأمني"، من جهةٍ، وازدياد وتيرة التظاهرات وشدتها وكثافتها، من جهةٍ أخرى، على هذه الحركة؟ ما مدى معقولية القول "إنّ أجهزة حلب الأمنية

ظهرت وكأنها خارج الاستراتيجية القمعية العامة"، وبأنّ هذا هو "أحد أهم العوامل لتفسير هدوء حلب"؟ (ص 308). في الواقع، أرى أنّ تبني أطروحةٍ مضادةٍ أو "مناقضةٍ" نسبيًّا لهذه الأطروحة هو أقرب للمعقولية والواقعية. وخلاصة هذه الأطروحة المضادة أنّ اشتداد القمع هو نتيجةٌ لاشتداد حركة التظاهر، أكثر من كونه سببًا له. وهذه الأطروحة لا تنفي العلاقة الجدلية بين الأمرين، وإنما تؤكدها، مع التأكيد على أنّ اشتداد حركة التظاهر هو أحيانًا سببٌ، بقدر ما هو نتيجةٌ "للمثير الأمني"، وهو، أحيانًا أخرى، سببٌ أكثر من كونه نتيجةً لهذا المثير. وإذا طبقنا هذه الأطروحة على حركة الاحتجاج في مدينة حلب، نجد أنّ حركة التظاهرات بقيت خافتةً من الناحية الفعلية، باستثناء بعض "البؤر" هنا وهناك [...] (ص 376)، كما أنّ المظاهرة الواحدة لم تشتمل، مطلقًا تقريبًا، على أكثر من ألف شخص. ولم تختلف شدة "المثير الأمني" في مدينة حلب، عن مثيلتها في مدينة حماة، عندما كان عدد المتظاهرين في هذه المدينة هو ألف متظاهرٍ تقريبًا. فاقتصر القمع المباشر على استخدام القنابل المسيلة للدموع وضرب بعض المتظاهرين واعتقال بعضهم الآخر... إلخ. ولم ترتفع وتيرة تظاهرات مدينة حلب، ولم تتسع أو تتكثف – كما حصل في حماة – بحيث "يضطر" النظام إلى استخدام القوة المفرطة المتمثلة في إطلاق الرصاص الحي واستخدام مختلف أنواع الأسلحة الخفيفة والثقيلة. لكن هل كان بإمكان أجهزة حلب الأمنية أن تتصرف فعلاً خارج الاستراتيجية القمعية العامة، لو أنّ حجم التظاهرات قد ارتفع كما حصل في حماة؟ إنّ ردّة فعل السلطات الأمنية على ارتفاع حجم التظاهرات أو محاولة تنظيم الاعتصامات، كانت واحدةً تقريبًا، في كل المدن والمحافظات (درعا، حمص، دوما، حماة، دير الزور... إلخ). ولم يكن من المستبعد، وليس من المستبعد مستقبلاً، لجوء السلطات إلى ردة الفعل نفسها، فيما لو توافر "المثير الاحتجاجي" نفسه (ارتفاع حجم التظاهر ووتيرته وكثافته)، في مدينة حلب. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نخلص إلى القول إنّ الأبحاث تقلب أحيانًا العلاقة بين شدة القمع الأمني وشدة التظاهر، بحيث تضع السبب (ازدياد قوة حركة التظاهر كمًّا وكيفًا) محل النتيجة (ارتفاع كم القمع وكيفه)، والنتيجة محل السبب. ولا ينفي ذلك طبعًا العلاقة الجدلية بين السبب والنتيجة، بالمعنى المحدد آنفًا، بحيث تتحول تلك النتيجة إلى سبب هو مسبقًا نتيجةٌ لسببٍ آخر.

إن الافتقار لتحليل معمق ودراسة مفصلة لبنية مؤسسات السلطة الفعلية (السلطة الأمنية – العسكرية) كان أحد العوامل التي دفعت، فيما يبدو، لتبني فكرة أنّ النظام كان يسعى، أو سيسعى، أو يمكن أن يسعى إلى إيجاد حلٍّ سياسيٍّ للأزمة الحالية في سورية، ويظهر هذا التبني في القول التالي: «شكلت أحداث "الجمعة العظيمة"، أو بالأحرى "الجمعة الدامية"، في المدن الصغيرة والمتوسطة عمومًا، وفي درعا خصوصًا، العامل الأساسي في تبني القيادة السورية استراتيجية الحل الأمني لاحتواء الأزمة بأساليب "القوة القاسية"، وتعليق الحل السياسي إلى حين إنجاز الاستراتيجية الأمنية» (ص 249). فهل كان هناك فعلاً ارتباكٌ لدى أجهزة السلطة بين الحل السياسي باستخدام "القوة الناعمة" والحل الأمني باستخدام "القوة الخشنة"؟ (ص 187). يجب الإشارة إلى أنّ عدد شهداء تلك الجمعة (الجمعة الدامية) بلغ، وفقًا للباحث نفسه، 112 شهيدًا (ص 244). فهل يمكن القول، مع ذلك، بأنّ القيادة السورية كانت تسعى فعلاً إلى إيجاد حل سياسي للأزمة في سورية، قبل تلك الجمعة؟ ألا يدل سقوط هذا العدد الكبير من الأشخاص على أنّ تلك القيادة لم تكن تسعى، من خلال الحديث عن حلٍ سياسي، إلا لصرف الأنظار عن تبنيها الكامل والقطعي للحل الأمني، بوصفه الحل الأساس والوحيد والملائم لها، لمواجهة الثورة القائمة ضدها؟ وإذا وضعنا جانبًا أقوال هذه القيادة، فإننا نتساءل، ما هي الإجراءات الفعلية والملموسة التي قامت بها هذه القيادة، والتي يمكن أن تدفع إلى الاعتقاد بأنّ تلك القيادة كانت تراهن فعلاً على إيجاد حلٍّ سياسيٍّ للأزمة في سورية؟

يشير الباحث، في هذا الصدد، إلى أنّه، حتى "جمعة الصمود" في منتصف نيسان، «قدمت السلطة تنازلات سياسيةً قطاعيةً كبيرةً، بمقاييس نمط تفكيرها السياسي السابق، تنطوي على جرعة إصلاحية كبيرة، [...]» (ص 223–224). وقد تمثلت هذه التنازلات في تغيير بعض المحافظين ورؤساء الفروع الأمنية (لكن، كلُّ المحافظين الجدد كانوا ضباطًا عسكريين أو أمنيين)، وإحالة بعضهم إلى المحاكمة (الإحالة شكليةٌ، ولم يُعاقَب فعليًّا أيُّ مسؤول)، وتشكيل لجانٍ للتحقيق في الأحداث (لم يفضِ ذلك إلى أيِّ شيءٍ ملموس)، إلغاء قانون الطوارئ (لم يتغير أيُّ شيءٍ على الأرض، وحلَّ محله قانون الضابطة العدلية الذي أعطى صلاحياتٍ واسعةً وإضافيةً لقوى الأمن)، إصدار قانون

"تنظيم حق التظاهر السلمي" (وفقًا لتطبيقه عمليًّا، كان يجب تسميته بقانون "تنظيم منع التظاهر السلمي"). ويمكن قول الأمر نفسه بالنسبة إلى كل ما قامت به السلطة، تحت عنوان "الإصلاح". لهذا يجب التشديد، مع الباحث، على أنّ هذه التنازلات ليست كبيرةً إلا بمقاييس نمط تفكير السلطة، في حين يمكن القول، بمقاييس أخرى، بثانوية هذه التنازلات أو "الإصلاحات" وشكليتها؛ لأنّها لا تمس «جوهر النظام الدستوري القائم على قيادة البعث للدولة والمجتمع، والتفريق – وليس الفصل – بين السلطات الثلاث، [...]» (ص 224)، كما أنّها لا تمس بنية وسلطة القوى الأمنية – العسكرية صاحبة السلطة الفعلية في سورية. وعلى هذا الأساس، لا يمكن القول إنّ هذه الإجراءات كانت تشكل نواةً لحلٍّ سياسيٍّ للأزمة أو للثورة السورية، و لم يصدر، ولا يمكن أن يصدر، عن النظام القائم، أيُّ توجهٍ فعليٍّ نحو هذا الحل. وسبب ذلك، ببساطةٍ، هو أنّ الطبيعة الأمنية – العسكرية للسلطة الفعلية لا يمكن أن تنتج إلا حلولاً أمنيةً – عسكريةً. وعلى هذا الأساس، وعلى أساس امتناع السلطة عن القيام بأيِّ إصلاحٍ سياسيٍّ حقيقيٍّ منذ عقود، يمكن القول إنّ السلطة في سورية لا تعتمد إلا على القبضة الأمنية، مع الاختلاف النسبي في شدتها الكبيرة. ولهذا لا يمكن الحديث عن مراهنة السلطة على حلٍّ سياسيٍّ للأزمة الناجمة عن قيام ثورةٍ شعبيةٍ ضدها.

II– المؤسسة العسكرية: من هو الضحية؟

أمّا **في ما يتعلق بالجيش،** فلا نجد في الأبحاث إيَّ محاولةٍ للإجابة على السؤال المهم، الذي شاع طرحه، والمتعلق بأسباب وقوف مؤسسة الجيش مع النظام، وتحولها إلى أداة قمعٍ رهيبةٍ ضد الشعب في المناطق الثائرة، من دون ظهور أي مؤشراتٍ على إمكانية حيادها أو وقوفها مع الشعب الثائر، كما حصل في ثورتي تونس ومصر. لكن تظهر في الأبحاث بعض المؤشرات التي توحي بأنّ الجيش، كان، في بعض الأحيان، "ضحيةً" للعصابات المسلحة. ويظهر ذلك في تبني رواية الإعلام الرسمي عن تعرض قوى الجيش والأمن في درعا لهجماتٍ مسلحةٍ، في 22 و23 نيسان، نتج عنها وقوع إصاباتٍ وسقوط عدة شهداء، على الرغم من الإشارة، الواردة في الهامش، إلى تأكيد المعارضين على أنّ تلك العمليات ليست إلا أنباء مختلَقة، أو من فعل مجموعاتٍ سريةٍ

تحركها السلطة، لتبرير عملية الهجوم الأمني المضاد على الحركات الاحتجاجية السلمية (ص 242). وليس واضحًا سبب تبني رواية السلطة إلى حدِّ القول إنَّ "العصابيين" كانوا يهاجمون الجيش من أجل أن يشعر الجيش بفقدان هيبته، وليضطر إلى الرد بقوة على المكان الذي هوجم منه وعلى محيطه، مما يوقعه في أزمةٍ مع الأهالي المحليين، ويسمح ذلك للعصابيين بالقول: "ألم نقل لكم إنَّ هذه هي خطة السلطة ضدنا؟" وهذا هو "فخ العصابيين للاستفزاز"، الذي تمَّ، وفقًا للباحث، استدراج الجيش إليه (ص 242).

إنَّ الأسئلة التي يمكن ويجب طرحها لا تتعلق بمدى مصداقية الرواية الرسمية التي تمَّ الاعتماد عليها والاستناد إليها فقط، وإنما تتعلق، أيضًا وخصوصًا، بالإيحاء بأنَّ تدخل الجيش كان عبارة عن ردَّة فعلٍ استُدرج إليها مضطرًّا، نتيجةً لوجود عصاباتٍ مسلحةٍ سعت إلى استفزاز الجيش وإلى توريطه مع الأهالي المحليين. فهل يمكن الحديث فعلاً عن "فخٍّ" وقع فيه الجيش واستُدرج إليه، أم أنَّ تدخل الجيش جاء نتيجةً لوجود توجهٌ لدى السلطة نحو القضاء على حركة الاحتجاجات السلمية، بأي طريقةٍ كانت؟ هل جاء تدخل الجيش، نتيجةً لظهور "العصابات المسلحة" وممارستها العنف ضد السلطة، أم أنَّ التدخل العنيف من قبل قوى الجيش والأمن والشبيحة هو أحد أهم العوامل التي أفضت إلى تعرض هذه القوى أحيانًا إلى مقاومةٍ مسلحةٍ من قبل بعض المحتجين أو من قبل الجنود المنشقين؟ ربما كان تبني الأبحاث أحيانًا لبعض روايات النظام وإعلامه الرسمي وشبه الرسمي هو السبب في تصوير مؤسسة الجيش على أنها ضحيةٌ لاستفزازات "العصابيين" وأفخاخهم. لكن هل كان هؤلاء "العصابيون" في حاجةٍ فعلاً إلى استفزاز الجيش، لكي يقع في أزمةٍ مع الأهالي المحليين؟ ألم تقع قوى السلطة عمومًا في هذه الأزمة، منذ أن واجهت المحتجين السلميين بالرصاص الحي، كما يشير الباحث نفسه محقًّا في تأريخه؟ (انظر ص 187-188).

ولا يبدو، في تأريخ الأبحاث، أن الجيش ضحيةٌ لأفخاخ "العصابيين" واستفزازاتهم فحسب، بل إن بعض أفراد الجيش "المنشقين" هم، وفقًا لهذا التأريخ، ضحايا فخٍّ آخر، ناتجٍ عن جهلهم عدم رغبة القوى الدولية والمحلية الكبرى تجاوز إضعاف النظام إلى إسقاطه، وعدم قدرة هذه القوى على إسقاط النظام مباشرةً بالفعل. ويتمثل هذا الفخ

في أنَّ هؤلاء المنشقين قد «تورطوا في لعبة استخباراتية كبرى، ثم أصبحوا يستجدون ممن يرعى "لجوءهم" أداءَ دورٍ من يستخدمهم، بينما يرتهن استخدامهم بمن استغل مشاعرهم حسب إيقاع مصالحه» (ص 398). ويذهب الباحث إلى حد وصف هؤلاء العسكريين "المنشقين" بأنهم "حمقى" و"مجانين"، ويرى أنَّ «قواعد اللعبة تفترض أن يعمقوا انقسام الجيش من داخله بدلاً من الانقسام الباهت عنه» (ص 398).

ربما كان من غير اللائق وصف "المنشقين" بهذه الأوصاف، في بحثٍ "علميٍّ" أو أكاديميٍّ" رصين؛ وربما كان يمكن تبرير ما يشبه هذه الأحكام، لو أنها أُطلقت على بعض أفراد قوى الجيش والأمن والشبيحة الذين يقومون بقتل المحتجين السلميين وتعذيبهم؛ لكننا نتساءل، مع ذلك، ما هو المعيار الذي يسمح بوصف هؤلاء المنشقين بـ "الحمقى" و"المجانين"؟ يفترض الباحث أنَّهم كذلك، لأنهم وقعوا في فخ "جهلهم" عدم رغبة القوى الدولية والمحلية الكبرى بإسقاط النظام، وعدم قدرتها على ذلك، لكنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل كان هذا هو السبب الأساسي لانشقاق المقدم حسين هرموش، وغيره من الضباط والجنود؟ وفقًا لأقوال بعض هؤلاء المنشقين، فإنَّ انشقاقهم جاء نتيجةً لعدم رغبتهم في المشاركة في قمع المحتجين السلميين وقتلهم. لقد كان بعضهم أمام خيارين فقط: إما أن يساهموا في حملة القتل والقمع، أو يُقتلوا. فهل كان عليهم أن يشاركوا في القتل، حتى لا يكونوا في نظر البعض "مجانين" و"حمقى"؟ هل هذا هو ما تفترضه قواعد اللعبة، المُشار إليها في الأبحاث؟

إنَّ ما يبدو حمقًا وجنونًا في الأبحاث، يبدو للبعض، وأنا منهم، بطولةً وإقدامًا. وبغض النظر عن الحسابات العقلانية المتعلقة بجدوى الانشقاقات الأولى، فإنَّ هذه الانشقاقات قدمت نماذج أخلاقيةً بالغة السمو، حدَّت ونسبنت (جعلته نسبيًّا) شعار المتظاهرين القائل: "خاين، خاين، خاين، الجيش السوري خاين". فالمنشقون أثبتوا أنه يوجد، بين أفراد الجيش وقوى الأمن، أشخاصٌ يرفضون قتل الشعب الأعزل. وقد حاول هؤلاء الأشخاص، من خلال انشقاقهم، حماية أنفسهم وحماية هذا الشعب، وربما فشلوا أحيانًا، لكنهم نجحوا حينًا على الأقل. وربما كان في انشقاقهم شيءٌ من الجنون والحمق، لكن هل يمكن لثورة أن تقوم من دون ذلك؟ هل كان يمكن للثورة السورية أن تنطلق وتستمر، لو أنَّ الثوار تصرفوا بعقلانية؟ إن محاكمة الثورة بهذه

الطريقة لا تستطيع أن تفهم الثورة من حيث أنها فعلٌ إرادويٌّ لاعقلانيٌّ بالأساس، فعلٌ متأسِّسٌ على الرفض والغضب والرغبة في إحداث تغييرٍ جذريٍّ لما هو قائمٌ، أكثر مما هو متأسِّسٌ على الأداتية والحسابية ومنطق الربح والخسارة. ربما أخطأ المنشقون في بعض حساباتهم أو في كل هذه الحسابات، لكن هل ينفي ذلك معقولية خيارهم الرافض للمشاركة في عمليات القتل والقمع والتعذيب؟ ويبقى السؤال الأساسي، في هذا الصدد، معلقًا، ولا إجابة عنه في الأبحاث: لماذا يرى الباحث أنّه كان على الجنود الذين انشقُّوا ألا ينشقوا، وأن "يعمِّقوا انقسام الجيش من داخله"، ما دام يعتقد أنّ هذا النظام غير قابلٍ للإسقاط؟ (ص 398).

5- مؤسسة الرئاسة والسلطتان الفعلية والإسمية

ما هو دور **مؤسسة الرئاسة** في مواجهة النظام للحركة الاحتجاجية؟ ما هي علاقة هذه المؤسسة بأجهزة القمع المتجسِّدة في الجيش وأجهزة الأمن وعصابات الشبيحة؟ ما التوجه الذي تبنته هذه المؤسسة، أو أرادت أن تتبناه، في التعامل مع الحركة الاحتجاجية؟ ما مدى تحمل هذه المؤسسة لمسؤولية الحل الأمني الذي انتهجه عمومًا النظام في مواجهة الحركة الاحتجاجية؟ ومع أننا لا نجد في الأبحاث محاولةً جادةً لتناول مثل هذه الأسئلة بتوسعٍ وتفصيلٍ، لكننا نجد فيها إشاراتٍ مقتضبةً، يمكن أن تساعد على مناقشة بعض أبعادها.

يرى الباحث أنّ عملية إعادة الهيكلة الاقتصادية – الاجتماعية – السياسية التحريرية في الدولة خلال العقد الأول من هذا القرن أدت إلى، أو ترافقت مع، تفسخ صورة "القائد الكارزمي" الذي يمثّل في شخصيته وحدة الحزب والدولة والمجتمع (ص 143). لكن هذا التفسخ لم يكن كاملاً، حيث استمرت الآليات الشمولية الثاوية في النظام في محاولة إحاطة الرئيس بشار الأسد بالطقوس الكاريزمية، وتحويل هذه الطقوس، في الآونة الأخيرة (منذ عام 2005)، إلى شعار: "الله، سورية، بشار وبس" (ص 144). ويرى الباحث أنّ الرئيس وقف ضد هذه المحاولة، وأنّ الشعار الأخير «لا ينتمي إلى منظومة أفكار الرئيس بشار الأسد التي عبر عنها في خطاب القسم، أو إلى أفكاره التي عبر عنها في الكثير من المناسبات والمواقف وأشكال السلوك» (ص 144).

ويبدو أنّ الباحث يتبنى هنا، من جديد، وبقصدٍ ووعيٍ أو من دونهما، الاعتقاد الشائع في النظم التسلطية، والذي يرى «أنّ الرئيس "طيب"، بينما الفاسد والمتسلط هم من يحيطون به أو حاشيته» (ص 177) فهل من الواقعية أو المعقولية القول إنّ محاولات أجهزة السلطة إحاطة الرئيس بالطقوس الكارزمية، وتبني الشعارات المجسدة لذلك، كانت تتم على الرغم من رفض هذا الرئيس تلك المحاولات، وتلك الشعارات؟ هل كان بإمكان هذه المحاولات أن تبدأ وتستمر فعلاً، لو كان هناك رفضٌ جديٌّ وفعليٌّ لها من الرئيس؟

إنّ صورة السياسي عمومًا، والرئيس الديكتاتوري خصوصًا، لدى شعبه، ليست بالأمر الثانوي الذي قد يتساهل فيه، أو يتجاهله؛ فهذه الصورة هي جزءٌ من الأيديولوجيا التي تحاول أن تُشرعن أو تضفي الشرعية على الافتقاد الجزئي أو الكلي للشرعية. ويجب التشديد على أننا لا نتحدث هنا عن رئيسٍ ذي سلطاتٍ منقوصةٍ، وضعيفٍ، ولا صلاحيات واسعة له، ولا قدرة له على فرض ما يريد. فوفقًا للباحث نفسه، «تمتع الرئيس بشار الأسد، ولا سيما في فترة (2007–2010)، بسلطاتٍ "مطلقةٍ" تتيحها صلاحياته الدستورية في ظل نظامٍ رئاسيٍّ واسعٍ، وخضعت السلطتان الفعلية والإسمية له. وكان بإمكانه أن يفعل ما يريد بأركان السلطتين الفعلية والإسمية في حال قرَّر ذلك» (ص 345–346). لكن الباحث، مع تصويره الرئيس بوصفه السيد "المطلق، و"القادر على فعل كل ما يريد بأركان السلطتين الفعلية والإسمية"، ينزع أحيانًا عن الرئيس هذه السيادة المطلقة وهذه القدرة، ويقلب العلاقة بينه وبين أركان حكمه، بحيث يجعله "خاضعًا" للسلطة الفعلية، أكثر من كونها خاضعةً له. ويظهر ذلك بوضوحٍ في قوله: «لكن السلطة الفعلية استعادت دورها وقوتها في التحكم في قرار الرئيس نفسه، وإيقاعاته بعد اندلاع الأحداث، وتمكّنها في ضوء نظرية "المؤامرة" من إرجاء الحل السياسي إلى حين إنجاز مهام الحل الأمني. لقد انزلقت موازين السلطة إلى السلطة الفعلية» (ص 346).

يبيِّن الاقتباس السابق خطأً أساسيًّا يتكرر في الأبحاث، أكثر من مرةٍ. ويتمثل هذا الخطأ في الإيحاء أو الاعتقاد بأنّ مؤسسة الرئاسة ليست جزءًا من السلطة الفعلية (المتجسِّدة في السلطة الأمنية – العسكرية)، بحيث يمكن الحديث عن تناوب سيطرة كلٍّ

واحدةٍ من هاتين السلطتين على السلطة الأخرى؛ فتارةً، تسيطر مؤسسة الرئاسة على السلطة الفعلية أو تتحكم فيها، وتارةً أخرى، تسيطر السلطة الفعلية على مؤسسة الرئاسة وتتحكم فيها. وما سمح بارتكاب هذا الخطأ، والمضي فيه بعيدًا، هو افتقاد الأبحاث لتحليل مفصل ومعمق لبنية مؤسسة الرئاسة وطبيعة علاقاتها مع السلطتين الفعلية والإسمية. فمؤسسة الرئاسة هي مؤسسةٌ أمنيةٌ – عسكريةٌ، بالدرجة الأولى، ولا تأتي قوة هذه المؤسسة وقوة الرئيس، بالدرجة الأولى، من الصلاحيات الدستورية الواسعة التي يتمتع بها الرئيس في سورية، ولا من كون الرئيس هو الأمين العام للحزب القائد، ورأس الجبهة الوطنية التقدمية، وغير ذلك من أشكال الواجهة السياسية للنظام الأمني – العسكري القائم؛ فتمتع الرئيس بهذه الصلاحيات الواسعة، وشغله لهذه المناصب الأساسية العليا، هو، بالدرجة الأولى، نتيجةٌ لانتمائه إلى المؤسسات العسكرية – الأمنية، وسيطرته عليها، وتحكُّمه فيها.

إنَّ قوة مؤسسة الرئاسة مستمدةٌ من كون رأسها، والمقربون منه، هم أنفسهم القادة الفعليون لمؤسسات السلطة الفعلية. وعلى هذا الأساس، ليس هناك معنًى للحديث عن استعادة السلطة الفعلية لـ "دورها وقوتها وقدرتها على التحكّم في قرار الرئيس نفسه". فهذا الرئيس هو رأس السلطة الفعلية، وهو الشخصية الأقوى والأقدر فيها. إن الرئيس، بوصفه رأس السلطتين الفعلية والإسمية، يستخدم مؤسسات هاتين السلطتين أدواتٍ لاستمرار حكمه وتحقيق ما يريد. وفي حالة الهدوء والاستقرار النسبيين، يمكن للرئيس أن يقلل من استخدام الأدوات الأمنية – العسكرية لنظامه الحاكم، لكن يمكن أن يتعاظم نفوذ هذه الأدوات، ويصبح أكثر ظهورًا وتأثيرًا، عندما يحتاجها القائمون على السلطة الفعلية، والرئيس منهم وأولهم بالتأكيد. وانطلاقًا من ذلك، ومن ذلك فقط، يمكننا تفسير بروز دور القوى الأمنية – العسكرية في فترة الأحداث الحالية. فالطبيعة الأمنية – العسكرية لمؤسسة الرئاسة وللنظام الحاكم تجعله يلجأ إلى القمع والعنف ضد معارضيه. ويتزايد استخدام العنف والقمع بازدياد قوة هؤلاء المعارضين وعددهم. ولهذا كان من "الطبيعي" أن يلجأ النظام لاستخدام أشكال القمع العنيف الممكنة كافة لإخماد الثورة الشعبية ضده؛ فهذه الثورة هي أكبر معارضةٍ واجهها، منذ تسلمه الحكم عام 2000. كما تجدر الإشارة إلى أنه حتى في الفترة التي

يقول الباحث بأنَّ الرئيس بشار قد تمتع فيها بسلطاتٍ مطلقةٍ (2007–2010)، «استعادت الأجهزة الأمنية فاعليتها، وارتفعت وتائر تدخلها في أجهزة الحكم وشؤون الحياة اليومية» (ص 164). ويمكن القول باختصار: لا يمكن التوفيق بين القول إنَّ الرئيس في سورية ذو صلاحياتٍ "مطلقةٍ" وبأنَّه "يستطيع أن يفعل ما يريد" (ص 345–346)، من جهةٍ، والقول إنَّ الأجهزة الأمنية هي "سيدة الدولة" وإنَّ قادتها هم "أصحاب الحكم" (ص 163)، من جهةٍ أخرى، إلا من خلال الانطلاق من واقع تماهي سلطة الرئيس مع سلطة الأجهزة الأمنية، ووحدة هاتين السلطتين.

القول إنَّ المؤسسات الأمنية – العسكرية هي التي تتحكم في قرارات الرئيس خلال الأزمة الحالية، يعطي انطباعًا بضعف هذا الرئيس، وبأنَّ هذه الأجهزة – وليس الرئيس – هي المسؤولة، مسؤوليةً أساسيةً، عن تبني الحل الأمني القائم وإرجاء الحل السياسي "المزعوم". ويبدو ميل الأبحاث إلى تبني هذا الانطباع وتعزيزه واضحًا أحيانًا، في تأريخ أحداث الثورة السورية. فبخصوص الخطاب الأول للرئيس خلال الأزمة (في 30 آذار)، أشار الباحث محقًّا إلى أنَّه «كان أكثر من مخيب للآمال»، و«كان صدمة وصفعة»، ويضيف: «كانت الصدمة الشعبية كما صدمة النخب كبيرة جدًّا، إذ جاء على العكس تمامًا من التوقعات، ولهذا شكل الخطاب نهاية مرحلةٍ وبدء مرحلةٍ جديدةٍ في تسارع وتيرة الأحداث، ومثَّل الحل الأمني جوهرها في ضوء نظرية "المؤامرة و"الفتنة الطائفية"» (ص 214). نلاحظ هنا أنَّ خطاب الرئيس متناغمٌ مع توجه السلطة الفعلية نحو الحل الأمني، ومتبنٍّ لنظرية المؤامرة والفتنة الطائفية. لكن الباحث يستدرك بسرعة بالإشارة إلى الاعتقاد، الذي ساد لدى الكثيرين، بأنَّ هذا الخطاب لم يكن الخطاب "الأصلي" الذي كان يريد الرئيس أن يلقيه، ويذكر، في هذا الصدد، أنَّ قسمًا كبيرًا ظل «يراهن – على الرغم من خيبة أمله – على الخطاب ويلتمس نوعًا من عذرٍ للرئيس، ويتداول إشاعات عن أنَّ هناك قوى معينة دفعت الرئيس إلى تغيير خطابه جذريًّا في اللحظات الأخيرة»؛ ويضيف الباحث: «ويبدو أنَّ هذه الإشاعات ليست من دون أصل، فقد عبَّر أكثر من شخص يعمل مع الرئيس عن حدوث هذا التغيير» (ص 214). المؤسف هنا هو عدم تعيين أو تحديد هذه "القوى المعيَّنة" التي تقول الإشاعات "ذات الأصل" بأنَّها هي من دفع الرئيس إلى تغيير خطابه جذريًّا. كما أنَّ

الأسباب التي دفعت إلى الاعتقاد بأنّ هذه الإشاعات ليست من دون أصلٍ تظل غير واضحةٍ؛ فالمصدر الذي تحيل إليه الأبحاث يتمثّل في مقابلةٍ تم إجراؤها مع شخصيتين لم ترغبا بذكر اسميهما (ص 214). ربما كانت هذه القوى هي "الأجهزة الأمنية" أو المؤسسات الأمنية – العسكرية التي يرى الباحث، كما أشرنا سابقًا، أنها تتحكم في قرارات الرئيس وإيقاعاته، منذ اندلاع الأحداث؛ وربما كانت هذه القوى هي قوى خارجيةٌ (الولايات المتحدة الأمريكية و/أو بعض دول أوروبا الغربية) كما روّج البعض (عماد الشعيبي مثلاً)؛ لكن تبني مثل هذه الإشاعات ونشرها يخدم، في كل الأحوال، محاولات "تلميع" صورة الرئيس، والتقليل ما أمكن من درجة مسؤوليته عن تبني الحل الأمني والفظاعات أو الجرائم التي نتجت عن هذا التبني. ويظهر الرئيس، وفقًا لهذه المحاولات، ضحيةً لهذه القوى "الخفية أو "المتعينة" التي تضغط عليه، وتدفعه إلى قول أو فعل عكس ما يريده هو نفسه، وما يريده أو يتوقعه شعبه منه.

وتستخدم محاولات "**التلميع**" هذه آلياتٍ عدّة، تختلف باختلاف السياق. ولنتذكر من جديد أنّ النص كان قد وضع الرئيس في حالة تضاد مع "الآليات الشمولية الثاوية في النظام" وذلك بالقول إنّ الرئيس كان ضد محاولة هذه الآليات إحاطته بالطقوس الكاريزمية، وتحويلها إلى شعار "الله، سورية، بشار وبس". والحجة المفسِّرة أو المبرِّرة لذلك أنّ هذا الشعار لا ينتمي إلى "منظومة أفكار الرئيس في خطاب القسم مثلاً". فخطابات الرئيس كانت هي المرجعية التي اعتُمدت هنا، لمعرفة أفكاره وحقيقة انتماء ذلك الشعار إليها. في المقابل، نجد تبنيًّا لآليةٍ مختلفةٍ، عندما يتضمن خطاب الرئيس تبنيًّا واضحًا لنظرية "المؤامرة" و"الفتنة الطائفية"، وتدشينًا لمرحلة الحل الأمني. فالخطاب "الصادم والمخيب للآمال" لا يعبر حينها، ووفقًا لهذه الآلية، عن أفكار الرئيس، أو عما يريده، أو أراده، أو كان ينوي قوله أصلاً؛ وإنّما يقتصر على كونه نتيجةً لممارسات أو ضغوط "قوى معيَّنة"، لا يتم تعيينها. ألا يعني ذلك أنّ الرئيس ذو نياتٍ طيبةٍ وتوجهاتٍ إصلاحيةٍ، لكن الأشرار (في الخارج و/أو في الداخل) لا يسمحون له بممارسة طيبته وتطبيق إصلاحاته؟!

3

آفاق سورية وثورتها الحالية

تكرِّسُ الدراسة التاسعة والأخيرة (مؤقتًا على الأرجح) خمس صفحاتٍ تقريبًا لمناقشة موضوع الآفاق المحتملة للوضع في سورية في ضوء الواقع الموضوعي أو ميزان القوى الجديد الذي أنجزته «حركة الاحتجاجات الشبابية الشعبية بجسارتها وتضحياتها الملحمية والتراجيدية وسلميتها المهيمنة» (ص 394).

1– سمات الواقع الموضوعي الجديد

يتحدد هذا الواقع الموضوعي الجديد بأربع سماتٍ أساسيةٍ: **الأولى** هي ارتفاع درجة الانقسام و"التطهير المتبادل أحيانًا من قبل مختلف الطوائف الدينية الموجودة في المجتمع السوري ذي الهوية المركبة. وتكمن **الثانية** في أنّ انهيار النظام سيؤدي إلى انهيار سورية وكامل الإقليم في التمزق الطوائفي والمناطقي والعشائري. أمّا **الثالثة** فتظهر في انقسام المعارضة السورية وعجزها عن تشكيل كيانٍ ائتلافيٍّ موحَّدٍ حول المرحلة الانتقالية المقبلة. أما **الرابعة** فتتمثل في «عجز الحركات الاحتجاجية عن إنتاج قيادةٍ داخليةٍ مستقلةٍ نسبيًّا من داخلها تحضر كلاعبٍ سياسيٍّ مستقلٍّ نسبيًّا بين اللاعبين، وتمثل دور الوكيل الاجتماعي عن حركة التغيير الديمقراطي، ويطوّر روح الحركات من الاحتجاجية السلبية إلى برنامج ديمقراطي بديلٍ، من صياغة قواعد لعبةٍ اجتماعيةٍ – سياسيةٍ جديدةٍ يقوم جوهرها على التوصل إلى "تسويةٍ تاريخيةٍ" بين الفاعلين الاجتماعيين – السياسيين تقوم على دفن "البارادايغم" القديم، والتوافق على بارادايغم ديمقراطيٍّ حقيقيٍّ وجدّيٍّ وجديدٍ بروح التسوية التاريخية [...]، وبالتالي أن يتوافق اللاعبون – الفاعلون على مرحلة انتقالية للتحول بأقل الكلف الاجتماعية من النظام القديم إلى نظامٍ جديدٍ وبديلٍ بالفعل (ادفنوا موتاكم وانهضوا)» (ص 396).

2- مسلمات التسوية التاريخية وإمكانية تحققها

تنطلق هذه "التسوية التاريخية" إذًا من مسلمتين أساسيتين، تعكسان موازين القوى الجديدة في الشارع: لا يمكن إسقاط النظام، ولا يمكن أن يستمر النظام بصورته ومضمونه القديمين. نلاحظ هنا أنّ المسلمتين تنطلقان من مقولة "الإمكان"، أي مما هو "ممكنٌ" و"غير ممكنٍ"، لكن السؤال هل جرى تناول إمكانية هذه "التسوية التاريخية"؟ إنّ حلم "التسوية التاريخية" هو حلم معظم السوريين، لكنْ هناك اعتقادٌ شائعٌ بعدم إمكانيته، بسبب تعنت النظام وإصراره على قمع الحركة الاحتجاجية بكلّ أساليب العنف المتاحة تقريبًا، واقتصاره على تقديم تنازلاتٍ شكليةٍ لا تغير جوهر النظام ولا حتى مظهره. ولا يقدم الباحث رؤيته للتسوية التاريخية بوصفها حلمًا؛ فهو يقدم نفسه بوصفه يتحدث من موقع «المفكر والباحث الرصين والمرجعي الذي يحدِّد وظيفته في طرح الرؤيا، أيًّا كان بحكم الضرورة المطلقة لرصانة تقاناته وبروتوكول مقارباته البحثية والفكرية بغض النظر عن قيمه المعيارية الخاصة التي تغري عادةً بالتبشير [...]» (ص 398). لكن ما الذي يختلف فيه طرح "التسوية التاريخية" عن التبشير، في ظل الغياب الكامل لأيِّ بحثٍ في مدى واقعية الطرح وإمكانية تحققه أو تبنيه، فعليًّا وعمليًّا؟ يمكن للباحث أو المفكر أن يطرح ما يرى أنّه الأفضل للخروج من مأزق أو أزمةٍ ما، لكن لا بدّ له، إن أراد أن يحافظ على رصانته ومرجعيته، وألا يخضع لقيمه المعيارية الخاصة التي يمكن أن تغري بالتبشير، أن يبحث عن أفضل الممكنات، وليس عن الأفضل بالمطلق. ويفتقد استشفاف آفاق المستقبل، في هذه الأبحاث، تمامًا لمثل هذا النوع من البحث. لكن ربما كان هناك من يعتقد فعلاً بإمكانية تحقق "التسوية التاريخية". وبغض النظر عن افتقاد هذه الأبحاث أيّ مناقشةٍ أو تحليلٍ لمسألة مدى إمكانية تحقق هذه التسوية، ولمكمن هذه الإمكانية ومعقوليتها، **يبقى** السؤال: هل يمكن بالفعل تحقيق "التسوية التاريخية" التي تتحدث عنها هذه الأبحاث، أو "تُبشِّر" بها؟

لنتأمل منطق طرح تلك التسوية التاريخية، في الأبحاث، والمسلمات التي تنطلق منها. المسلمة **الأولى** أصبحت أقرب إلى البداهة بالنسبة إلى كل المتابعين للوضع في سورية: ما عاد بالإمكان، حاليًّا وفي المستقبل القريب، عودة أو إعادة سورية إلى الوضع السياسي الذي كان سائدًا قبل انطلاق الثورة أو الحركة الاحتجاجية الحالية. أما

المسلمة **الثانية** القائلة إنّه "لا يمكن إسقاط النظام"، فهي تستحق نقاشًا مفصلاً ومطوّلاً. ولنبدأ بالسؤال الذي يجب أخذ إجابته بعين الاعتبار، قبل الانطلاق من هاتين المسلمتين، وطرح فكرة "التسوية التاريخية": لماذا، وكيف وصلت الحركة الاحتجاجية إلى رفع شعار "إسقاط النظام"؟ وفقًا لتأريخ الأبحاث لسيرورة ظهور هذا الشعار، وتحوله لاحقًا إلى المطلب الأساسي والمحوري للحركة الاحتجاجية، فقد «دفع البطء السياسي والمؤسسي، واتخاذ القرارات الانتقائية والجزئية بشكلٍ متأخرٍ - بعد أن فقدت فعاليتها في تهدئة الأزمة - إلى إطلاق شعار "الشعب يريد إسقاط النظام"» (ص 348). وبصيغةٍ أخرى، إنّ عدم الاستجابة السريعة والكاملة والفعلية لمطالب المحتجين هي التي أدت إلى رفع المتظاهرين لشعار "إسقاط النظام". لكنّ هناك من يعتقد بأنّ هذا الشعار كان «في البداية ولمدة شهر تقريبًا أقرب إلى ردة الفعل على ذلك البطء مما كان يعنيه» (ص 348). فإذا سلمنا جدلاً بعدم جدية المحتجين، في البداية، في طرحهم لشعار "إسقاط النظام"، ألا يعني ذلك أنّهم قد أعطوا النظام فترةً كافيةً، ليبرهن على رغبته بالإصلاح وقدرته على تنفيذه، قبل أن يرفعوا من سقف مطالبهم، ويهتفوا بـ "إسقاط النظام"؟ ألا يعني ذلك أيضًا أنّ القناعة المتنامية بعدم رغبة السلطة في القيام بالإصلاحات، التي طالب بها المحتجون في البداية، هي أحد الأسباب الأساسية التي أدت بالمحتجين إلى الانتقال من مطلب إصلاح النظام إلى مطلب إسقاطه؟ ألم يكن من الواجب أخذ ذلك بعين الاعتبار، قبل طرح فكرة التسوية التاريخية وأثناء هذا الطرح؟

يسلك استشراف الأبحاث لمستقبل أوضاع سورية طريقًا معاكسًا لسيرورة مطالب المحتجين: المحتجون رفعوا شعار إسقاط النظام، لأنهم اقتنعوا بعدم إمكانية استجابة النظام لمطالبهم بالإصلاح؛ في المقابل، تطرح الأبحاث فكرة التسوية التاريخية (الإصلاحية)، انطلاقًا من مسلمة "عدم إمكانية إسقاط النظام". ألم يكن من الأحرى مناقشة قناعة المحتجين، قبل تبني فكرة تناقض - في مضمونها وفي سيرورتها - مضمون قناعات المحتجين الثائرين وسيرورة هذه القناعات؟ يجب أن نتذكر هنا أنّ المطالب السياسية، التي أحجمت السلطة عن الاستجابة الكاملة والسريعة والفعلية لها، كانت تتمحور حول إطلاق سراح المعتقلين السياسيين قديمًا وحديثًا، وإلغاء حالة الطوارئ، ومحاسبة

من أمر بقتل المحتجين وقمعهم بوحشية... إلخ[1]. ألا يؤشر إحجام النظام عن الاستجابة الكاملة لهذه المطالب إلى عدم رغبته في الإصلاح أو عدم قدرته على تطبيقه؟ وبما أنّ النظام لم يستجب لهذه المطالب البسيطة – مقارنةً بمطلب إسقاط النظام – فهل يمكن توقع استجابته لما تتطلبه "التسوية التاريخية"، من إصلاحاتٍ جذريةٍ، ينتقل فيها النظام السياسي في سورية من التسلطية إلى الديمقراطية؟

يمكن لأيِّ دراسةٍ تاريخيةٍ أو بنيويةٍ للنظام السياسي الاستبدادي في سورية أن تبيّن بوضوح أنّه من غير الممكن، لا عمليًّا ولا نظريًّا، أن يقوم هذا النظام بإصلاح نفسه، والقبول بتسويةٍ تاريخيةٍ تتضمن تحولاً فعليًّا نحو الديمقراطية. ويبيّن تأريخ الأبحاث للعشرية الأخيرة وللأشهر الخمسة الأولى من الثورة السورية، وإشاراتها إلى موقف نظام الأسد – الأب من موقف الإصلاح السياسي، وإلى ممارسات النظام وسلوكه، عدم إمكانية قبول السلطة لهذه التسوية والمشاركة فعليًّا في تحقيقها. فقد رفض الأسد – الأب، طيلة ثلاثين عامًا، القيام بأي إصلاحٍ سياسيٍّ جذريٍّ للنظام الاستبدادي القائم، ولم يفِ بكل الوعود التي أطلقها في هذا المجال. وسار الأسد – الابن على المنوال نفسه، فأطلق وعودًا كثيرةً لم ينفذ أغلبها، ولم يحصل في عهده أيُّ تغيرٍ جوهريٍّ أو جذريٍّ، على الصعيد السياسي. وظلّ، حتى قبيل انطلاق الثورة السورية بأيامٍ، يرى أنّه يجب علينا "أن ننتظر حتى الجيل القادم لنحقق الإصلاح". ولم يتغير الأمر جوهريًّا بعد انطلاق الثورة، ولم يغيّر النظام من سلوكه وتوجهاته، ولم يحقق، حتى الآن، أيَّ إصلاحٍ حقيقيٍّ وفعليٍّ، بحيث يمكن اعتباره مؤشرًا أو قرينةً على رغبة النظام الفعلية في تحقيق التحول الديمقراطي المطلوب أو المنشود. فإذا كان سلوك النظام خلال تلك السنوات الطويلة لا يوفر أيَّ مؤشرٍ أو قرينةٍ على إمكانية قبوله بأي تسوية تتضمن تغييرًا لطبيعة النظام الاستبدادي الأمني – العسكري، وتحولاً فعليًّا نحو الديمقراطية،[*] فمن أين أتت

(1) يمكن الاطلاع على المطالب التي تقدم بها وجهاء مدينة درعا باسم أهالي محافظتهم، على الرابط التالي:
http://www.syriarose.com/ar/news/view/30775.html?utm_campaign=%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A9+%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9

(*) نشير، في هذا الصدد، إلى ما جاء في ورقة "تقدير موقف" الصادرة حديثًا (الخميس 17 تشرين الثاني/نوفمبر 2011) عن **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات**، تحت عنوان

القناعة – المفترض وجودها – بإمكانية حصول هذه التسوية؟ يبدو أنّ هذه الفكرة مشتقةٌ أو ناتجةٌ من الرغبة فيها، وهي بذلك وهمٌ بالمعنى الفرويدي الكامل للكلمة[1]. وإذا كانت الدراسة التاريخية للوضع السياسي في سورية لا تساعد على تجنب تبني هذا الاعتقاد – الوهم، فربما كان يمكن للدراسة البنيوية للسلطة السياسية السورية – المفتقدة في الأبحاث – أن تبيّن بوضوح استحالة قيام هذه السلطة بأيِّ إصلاحٍ جذريٍّ حقيقيٍّ؛ فهذا يتناقض مع طبيعتها الأمنية – العسكرية – العائلية. وعلى هذا الأساس، تبدو الإمكانية العملية لقبول النظام بالتسوية تاريخية و"التفاهم الوطني" معدومةً، نظرًا إلى أنّ سلوكه، قبل الثورة وأثناءها، لم يتضمن أيَّ فعلٍ يمكن اتخاذه قرينةً قويةً تدعم مثل هذه الإمكانية. وحتى نظريًّا، تبدو هذه الإمكانية معدومةً، نظرًا إلى تناقض متطلبات "التسوية التاريخية" مع السمات البنيوية للنظام، بوصفه نظامًا أمنيًّا – عسكريًّا – عائليًّا، قائمًا على الاستبداد والفساد والإفساد.

النظام القائم غير قابلٍ لأن يُصلَح، أو يُصلِح، أو يساهم في تحقيق أيِّ إصلاحٍ جذريٍّ يفضي إلى تحول سورية إلى الديمقراطية. هذه هي القناعة التي استخلصها المحتجون ومؤيدوهم منذ الأسابيع الأولى لانطلاق الثورة، مع عدم إغفال سلوك النظام قبل الثورة. وهذا هو ما دفع المحتجين إلى رفع شعار "إسقاط النظام" والإصرار عليه، على الرغم من التضحيات الكثيرة والكبيرة التي قدموها، والقمع العنيف الذي تعرضوا له، وبسببهما. فهل تمّ أخذ ذلك كلّه بعين الاعتبار، قبل طرح فكرة التسوية التاريخية؟

يعتبر الباحث أنّ "التسوية التاريخية" التي يدعو إليها ويبيّن أهميتها، هي شكلٌ من أشكال "التراضي الاختياري" الذي يمكن الوصول إليه عن طريق السياسة، بوصفها فن

"هل الجامعة العربيّة قادرة على إنقاذ سورية؟". ففي الحديث عن السيناريوهات المحتملة لتطور الأوضاع في سورية، ترى الورقة أن سيناريو قبول النظام فعليًّا بالمبادرة العربية "بما يسمح بالوصول إلى تسوية تاريخية بين النظام والمعارضة السورية" "يبدو غير واقعي واحتمالاته تبدو ضعيفة" (ص 7–8).

(1) الوهم، عند فرويد، هو كلُّ اعتقادٍ مشتقٌّ من الرغبة، أو ناتج عنها، دون أن يجد في الواقع تأكيدًا له. يقول فرويد في هذا الصدد: «نسمي توهمًا كل اعتقاد تكون الغلبة في حوافزه ومعللاته لتحقيق رغبة من الرغبات، ونحن لا نقيم اعتبارًا في ذلك لعلاقات هذا الاعتقاد بالواقع، تمامًا كما أنّ التوهم عينه ينكص عن أن يجد في الواقع تأكيدًا له.» سيغموند فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، (دار الطليعة: بيروت 1974)، ص 43.

"المساومة والتسوية". ويرى الباحث، مع حسن صعب[1]، أنّ «التراضي الاختياري هو أرفع صورةٍ من صور المجتمع الراقي، وأما غايته فهي الحرية» (ص 399). فهل المجتمع في سورية راقٍ فعلاً إلى درجة تسمح بتحقيق أرفع صور هذا الرقي، والمتمثل في "التراضي الاختياري"؟ لا تزودنا الأبحاث بإجابةٍ مباشرةٍ عن هذا السؤال، لكن هناك إشاراتٍ عدة فيها، تنفي بوضوحٍ إمكانية رقي المجتمع السوري، في الوضع الحالي، إلى هذه الدرجة القصوى. فوفقًا لهذه الأبحاث، المجتمع السوري الحالي هو "مجتمعٌ عصبويٌّ" نسبيًّا، ظهرت وتظهر فيه مؤشرات "الانحطاط الاجتماعي والسياسي" التي تبيّن «إخفاق عملية التكامل الاجتماعي أو الوطني في سورية، بسبب الاستبداد وليس بسبب أي شيء آخر» (ص 394). ألا يبيّن هذا أنّ الاستبداد، بوصفه نظامًا سياسيًّا منحطًّا، يفضي بدوره بالضرورة إلى "انحطاط المجتمع، بدرجةٍ أو بأخرى، بما يسهم في إفشال عملية التكامل الاجتماعي أو الوطني. وتزداد خطورة الاستبداد، في هذا الصدد، بازدياد ممارسته للعنف، كمًّا وكيفًا، في مجتمعٍ مركّب الهوية، وهذا هو وضع تعامل النظام الاستبدادي السوري الحالي مع الحركة الاحتجاجية القائمة حاليًّا. ألم يكن ذلك كله حريًّا بالتوقف عنده، قبل طرح فكرة "التسوية التاريخية" أو "التراضي الاختياري"، بوصفه أرفع صورة من صور المجتمع الراقي، وأثناء هذا الطرح؟

3- البراديغم الديمقراطي الجديد واللاءات الثلاث

لا تتضمّن الأبحاث مناقشةً مفصّلةً لسمات البراديغم الديمقراطي الجديد الذي يجب أن يتوافق عليه الفاعلون الاجتماعيون - السياسيون، لكنها تشير إلى فرضياتٍ ينطلق منها هذا البراديغم، «وهي في شروط سورية: رفض التدخل الخارجي، ورفض الطائفية، ورفض التسلح» (ص 397) ونلاحظ في البداية أنّ الفرضيات نفسها، متضمَّنةٌ حرفيًّا تقريبًا، في اللاءات الثلاث - **لا للتدخل الخارجي، لا للطائفية، لا للعنف** - التي كونت شعار المؤتمر الذي عقدته "هيئة التنسيق الوطنية" في دمشق في 2011/9/17. ولا شك لديّ بأن **رفض الطائفية** هو أكثر من مجرد شعار يتم رفعه، فهو مبدأٌ أساسيٌّ يجب العمل به ومن أجله، دائمًا.

(1) حسن صعب، **علم السياسة**، ط7، (بيروت: دار العلم للملايين، 1981)، ص 29.

أما في ما يتعلق بـ "**التدخل الأجنبي**"، فلم يحدد الباحث ما الذي يعنيه بهذا الأمر بالضبط. ولا يمكن في الوضع السياسي المعاصر عمومًا، ووضع المنطقة العربية وسورية خصوصًا، تصور إمكانية عدم وجود نوعٍ ما من التدخل الخارجي في القضايا أو الشؤون الداخلية لأيِّ دولة. ويمكن أن تختلف درجات هذا التدخل، وتتفاوت أو تتدرج، من التصريحات والتنسيق بين أطرافٍ داخليةٍ (أحزاب، شخصيات، مؤسسات، منظمات... إلخ) وأطرافٍ خارجيةٍ، إلى التدخل العسكري المباشر كما حصل في العراق وليبيا. فهل تدخُّل المنظمات العربية والأجنبية (مجلس الأمن، الأمم المتحدة، الجامعة العربية، منظمات حقوق الإنسان العربية والدولية... إلخ) هو، وفقًا لتلك الفرضية، أمرٌ مرفوضٌ؟

وبالنسبة إلى "**رفض التسلح**"، فهو يعني، من ضمن ما يعنيه، ضرورة اقتصار حمل السلاح على أفراد الجيش وقوى الأمن، ويضاف إليها ربما ميليشيات الشبيحة التي ترعاها السلطة، كما هو حال شبيحة حلب مثلاً (ص 367). لقد أشرنا سابقًا إلى تنديد الباحث بقيام بعض عناصر الجيش والأمن بالانشقاق، لكن ماذا عن تسلح بعض المحتجين للدفاع عن أنفسهم في وجه القمع العنيف جدًّا الذي تمارسه السلطة ضدهم؟ هل يجب أن يكون هذا التسلح مرفوضًا أيضًا؟ من المرجح أن هذا هو رأي الباحث.

لكن هل يخدم رفض التسلح ورفض التدخل الخارجي فكرة "التسوية التاريخية"؟ ألا يبدو أنّ الدعوة إلى هذه التسوية تبدو أقرب إلى دعوةٍ أخلاقيةٍ "رومانسيةٍ"؟ لماذا، وكيف يمكن أن يقبل النظام بالتخلي عن طبيعته الديكتاتورية، والسماح بحصول تحولٍ فعليٍّ وجوهريٍّ نحو الديمقراطية؟ لقد ظل النظام متمسّكًا بطبيعته التسلطية لأكثر من أربعة عقودٍ، ومن الوضح أنّه لن يتخلى عن السلطة أو عن طبيعته التسلطية، بمحض إرادته؛ لذا، فالسؤال الواجب طرحه هنا هو: كيف يمكن إجبار النظام أو إرغامه على الاستجابة لشروط "التسوية التاريخية، المطروحة في الأبحاث؟ هل يمكن حصول هذا الإرغام أو الإجبار، من دون اللجوء إلى التدخل الخارجي، أو إلى التسلح، أو إلى كليهما؟ لا يمكن المراهنة على النيات الحسنة للسلطة وعلى تخويفها من انهيار المجتمع والبلد، في حال عدم قبولها بتحقيق هذه "التسوية التاريخية" أو "التراضي الوطني". وإذا كان الباحث يعتقد أنّ قتل المتظاهرين في بداية الأحداث في درعا هو «أول عملية

إعدام علنية لأخلاقية الدولة» (ص 187)، فإنَّ أي مراجعةٍ أو دراسةٍ لسلوك النظام، خلال العقود الأربعة الأخيرة، يمكن أن تبيِّن بوضوح أنَّ هذه الأخلاقية معدومةٌ ومعدَمةٌ، منذ زمنٍ طويلٍ. وفي ظل لا أخلاقية السلطة، وعدم إمكانية المراهنة على الأخلاقية أصلاً في العملِ السياسي، يبقى السؤال المطروح: كيف يمكن إرغام السلطة على القبول بالتسوية التاريخية؟ تشدد الأبحاث على أن التسوية التاريخية تتطلب بالضرورة عدم التسلح وعدم حصول تدخلٍ خارجيٍّ. ونحن نعتقد أن ما ترفض الأبحاث حصوله، هو شرطٌ ضروريٌّ لإمكانية تحقق "التسوية التاريخية". ففي التفاوض المتخيَّل، بين ممثلي الحركة الثورية وممثلي النظام، سيفرض كلُّ طرفٍ شروطه ومطالبه، بقدر ما يملك من قوةٍ فعليةٍ على الأرض. ومن الصعب، بل ومن المستحيل في ظل الظروف الحالية، أن يفرض الشعب الثائرُ شروطه، إذا لم تسانده أطرافٌ خارجيةٌ، أو قوى مسلحةٌ داخليةٌ، أو كلاهما.

4- سورية بين التسوية التاريخية والانهيار الكامل للمجتمع والدولة والإقليم

يوحي ميزان القوى، الذي تطرحه الأبحاث، بأنَّ ثمة خيارين، اليوم في سورية: إما التسوية التاريخية، وإما الانهيار الكامل للمجتمع والدولة والإقليم. والنظام يطرح على الشعب عمليًّا، تخييرًا ثنائيًّا: إما بقائي مع إصلاحاتٍ شكليةٍ جزئيةٍ تجميليةٍ، وإما الخراب والتقسيم والزلازل المحلية والإقليمية وربما الدولية أيضًا. أمَّا الشعب السوري الثائر فتتجاوز توجهاته وتطلعاته التخيير النظري غير الواقعي (الذي تطرحه الأبحاث)، والتخيير العملي الابتزازي الاستبدادي (الذي تطرحه السلطة)، ويصر على أنَّه، انطلاقًا من عدم إمكانية قبول السلطة بالتحول الفعلي نحو الديمقراطية – وهو ما تتضمنه بالضرورة أي تسويةٍ تاريخيةٍ – وانطلاقًا من عدم إمكانية قبول الثائرين بأيِّ إصلاحاتٍ شكليةٍ أو جزئيةٍ، تحاول فرضها السلطة لتضمن استمرارها، بدلاً من رحيلها الذي تفترضه، أو تفضي إليه، أيُّ عملية تحولٍ حقيقيٍّ نحو الديمقراطية، لم يبق أمام هذا الشعب إلا الاستمرار في نضاله حتى تحقيق أهدافه المتمثلة في إسقاط النظام وتأسيس نظامٍ ديمقراطيٍّ بديلٍ.

الباحث محقٌّ في قوله بإمكانية أن تنهار الدولة مع انهيار النظام. ويجب العمل على تجنب تحقق هذه الإمكانية ما أمكن. ويبدو أنَّ التسلح الداخلي أو التدخل الخارجي

السريع والفعال أو كليهما – رغم مخاطرهما الكثيرة والكبيرة – هو الحل الوحيد المتاح للخروج من هذه الأزمة، بأفضل طريقةٍ ممكنةٍ، أو أقلها سوءًا. لذا فإنَّ المسلَّمتين الأساسيتين اللتين تشكلان ميزان القوى الجديد في سورية هما: ثورةٌ شعبيةٌ تصرّ على إسقاط النظام الاستبدادي القائم، ونظامٌ مصرٌّ على قمع هذه الثورة والاكتفاء بإصلاحاتٍ جزئيةٍ وشكليةٍ وتجميليةٍ. وبدلاً من التفاوض مع مطلب "إسقاط النظام" – كما يقترح الباحث – ربما كان من الأجدى التفاوض مع النظام، للتخلي عن السلطة، بأسرع وأفضل طريقةٍ ممكنةٍ. فإذا كان هناك من لا يزال يعتقد أنَّه لا يمكن إسقاط النظام، ولذلك يجب التفاوض مع الشعب الثائر، لتخفيض سقف مطالبه؛ فهناك من يعتقد، في المقابل، أنَّه لا يمكن أن تتوقف الحركة الاحتجاجية قبل إسقاط النظام، لذا يجب التفكير في كيفية تحقيق ذلك بأفضل الطرق وأسرعها.

الخطأ الأساسي الذي يقع فيه استشراف آفاق الوضع في سورية، لا يكمن في عدم واقعية الطرح المتعلق بالتسوية التاريخية، وعدم البحث في الإمكانية العملية والنظرية لهذا الطرح فحسب، بل يكمن أيضًا في القول بحتمية انهيار المجتمع والدولة والإقليم، في حال سقط النظام بطريقة الانهيار الكلي (ص 396)، من جهةٍ أولى، وفي الجزم أنَّ "النظام ليس قابلاً للإسقاط" (ص 395)، من جهةٍ ثانية. وبغض النظر عن التناقض المحتمل بين تلك الحتمية وذاك الجزم، ألم يكن من الأفضل والأدق، منهجيًّا ومعرفيًّا، أخذ نظرية "الفوضى أو "الصدفة" بعين الاعتبار، بدرجة أكبر، في استشراف آفاق الثورة السورية؟ فوفقًا لهذه النظرية، التي اعتمدها الباحث، بوصفها مرجعيةً منهجيةً ونظريةً، في تأريخه المجهري للثورة السورية، هناك دائمًا إمكانيةٌ لوقوع أحداثٍ مفاجئةٍ تكون بمثابة العوامل العشوائية التي تقطع السلاسل السببية السابقة، وتُطلِق دينامياتٍ وسلاسلَ سببيةً جديدةً. لقد رأى الباحث محقًّا أنَّ هذه النظرية مناسبةٌ تمامًا، بوصفها مرجعيةً منهجيةً ونظريةً، لدراسة الثورة السورية؛ لأنَّ «تطور منطقة الشرق الأوسط لا يجري وفق قواعد مضبوطة يمكن التنبؤ بها والتحكّم فيها، بل يتم بأسلوب المفاجآت والقفزات والزلازل السياسية» (ص 29). ألا يبدو أن هذه الحتميات والأحكام الجازمة، التي يتضمنها استشراف آفاق الوضع في سورية، تتناقض مع التأكيد أنَّ التطور في هذه المنطقة "لا يجري وفق قواعد مضبوطة يمكن التنبؤ بها"؟ ولا يمكن تبرير هذه الحتميات والأحكام الجازمة بالقول إنها تستند إلى دراسةٍ سببيةٍ لوضع سورية

السابق والحالي، وإلى دراسةٍ مقارنةٍ للثورات العربية وغيرها، فالأبحاث تؤكد أنَ كلَّ ثورةٍ لها سيرورتها ومنطقها، الخاصان بها، يؤدي فيها «"المفاجئ" أو "العشوائي" دورًا أبرز من السببي» (ص 306).

لقد أشار الباحث نفسه إلى أنَّ الوضع الحالي في سورية «منفتح على احتمالاتٍ شتَّى» (ص 24)، وقد ذكر بعض هذه الاحتمالات، قبل أن يشير إلى وجود «احتمالاتٍ أخرى غير مرصودة الآن، بسبب اتساع مساحة عدم "التيقن" منها. علاوة على حصة المفاجآت في مثل هذه الحالات» (ص 24). وأكد، في بداية تنظيره لتأريخه المباشر والجهري للثورة السورية، أنَّ الأشكال التي تنتجها ديناميات الحركة الاحتجاجية في سورية هي «أشكال "جارية" أو "مفتوحة"، بمعنى أنَّها لمَّا تزل في مرحلة التطور أو السيرورة القابلة لإنتاج أشكال جديدة "مفاجئة" أو غير "محتملة" [...]» (ص 169). وهذا الأمر مازال صحيحًا وصادقًا، حتى الآن. وعلى هذا الأساس، يمكن القول: لا الواقع العملي، ولا الإطار النظري، للحركة الاحتجاجية السورية يسمحان بإطلاق تلك الأحكام الجازمة، بشأن مستقبل الأوضاع في سورية. وربما كانت الاستهانة بقوة الحركة الاحتجاجية وبوطنيتها وبثوريتها هو ما دفع إلى الجزم بعجزها عن إسقاط النظام، وبإمكانية التفاوض معها حول ذلك الأمر. لكن الثورة السورية ترفض عمليًّا كل الحتميات والتأكيدات المتعلقة باستحالة سقوط النظام وإسقاطه. فالأساسي في الثورة هو طابعها الإرادوي الذي يحقق، من خلال التصميم والإصرار والبذل الهائل للتضحيات، ما قد يبدو للعقل الحسابي مستحيلاً أو غير ممكنٍ. وإذا كان وجود الإرادة الإنسانية الحرة هو أحد أسباب صعوبة أو استحالة التنبؤ في العلوم الإنسانية عمومًا، فإنَّ هذه الصعوبة أو الاستحالة تزداد في حالة دراسة الثورة، حيث يتعاظم دور هذه الإرادة تعاظمًا كبيرًا. وهذا التعاظم هو أحد أهم الأسباب التي تفضي إلى بروز دور العامل العشوائي وتأثيره في تحديد مجرى التاريخ وسيرورته؛ وهذا ما يستدعي، على الصعيد المعرفي والمنهجي، نظرية الفوضى لشرحه وتفسيره أو فهمه. وبهذا المعنى يمكن القول بأنَّه إذا كانت السياسة هي فن تحقيق الممكن، فإنَّ الثورة هي فن أو مجال تحقيق المستحيل.(*) والمستحيل الذي تحققه

(*) انظر: حسام الدين درويش، "السياسة فن تحقيق الممكن، الثورة مجال تحقيق المستحيل"، **الأوان**، 2011/07/05.

الثورة هو كذلك فقط من منظور العقل المقيد بالسلاسل السببية الماضية، أما الإرادة فتخلق سلاسل سببية خاصة بها، فيها دائمًا ما هو جديدٌ ومفاجئٌ. وربما كانت محاولة بعض السوريين أن لا يكونوا جزءًا من الفاعلين عمليًّا في هذه الثورة، وأن لا يتحدثوا من موقع المثقفين المنخرطين في مجتمعهم والمنتمين إلى حركته الثورية، هو الذي يجعلهم يسعون إلى تبني موقفٍ حياديٍّ مطبوعٍ بطابع العقل "البارد" المغترب عن موضوعه ذي الإرادة الثورية "الحارة". وبالتالي، يمكن لـ "حيادية" النسبية والمعلنة، أن تفضي إلى الابتعاد عن "الموضوعية"، أثناء محاولة استشراف آفاق الثورة السورية.

«**ليس هناك في التاريخ حتميات بل فرص وخيارات قد نستثمرها في سبيل مستقبلنا أو نهدرها، فليس المستقبل مكانًا نذهب إليه بل شيء نصنعه نحن**»(1). هذا ما قاله الباحث نفسه، ببلاغةٍ وحكمةٍ، سابقًا (عام 2005)، وهذا ما يجب التأكيد عليه حاليًّا، تأكيدًا خاصًّا، عند الحديث عن آفاق الثورة السورية. فليس من المنطق الجزم بأنَّ "النظام غيرُ قابلٍ للإسقاط"، وأنَّ "انهيار النظام سيفضي بالضرورة إلى انهيار المجتمع والدولة في سورية وفي الإقليم". فالثورة السورية الحالية تمثل إحدى الفرص النادرة للشعب السوري الثائر لفرض خياراته، ونيل حريته وكرامته. ولا يبدو أنَّ هذا الشعب البطل مستعدٌّ لتفويت هذه الفرصة، فهو مصممٌ على استثمارها، وعلى أن يكون له القول الفصل في صنع مستقبله، بعيدًا عمن استبدَّ به لعقود.

(1) محمد جمال باروت، "سورية 2010: الإصلاح أو الكارثة"، **التجديد العربي**، 2005/06/02.

نصوص في الفكر السياسي (العربي)
والثورة (السورية)

السلطة والوطنيّة والديمقراطيّة
في بلاد "الربيع العربيّ"(*)

يستدعي الحراك الجماهيريّ أو الشعبيّ الحاليّ، في البلاد العربيّة عمومًا، وفي تلك التي أسهمت في تأسيس "الربيع العربيّ" خصوصًا، إعادة التفكير والنظر في مضامين الشبكة المفاهيميّة المؤسّسة للفكر السياسيّ: "السلطة"، "المعارضة"، الوطنيّة"، "الديمقراطيّة"، "مبدأ الانتخاب"... إلخ. ولإعادة النظر هذه أهمّيّةٌ خاصّةٌ في السياق العربيّ الحاليّ، حيث أصبح - ولأوّل مرةٍ منذ عقودٍ طويلةٍ - ثمّة معنىً أو جدوى من الحديث عن الديمقراطيّة أو الوطنيّة، أو الانتخابات... إلخ، في معظم البلاد العربيّة، على الأقلّ. فالربيع العربيّ أفسح المجال، بالنسبة إلى الثائرين والمفكرين، في البلاد العربيّة عمومًا، إلى تحويل الأحلام الديمقراطيّة والتحرّريّة، من أضغاثٍ وأمنياتٍ، كانت تبدو مسدودة الأفق ومستحيلة التحقيق، على المدى المنظور على الأقل، إلى طموحاتٍ ومشروعاتٍ في واقعٍ أصبح أفقه مفتوحًا على ممكناتٍ متنوّعةٍ.

وسنقوم، في هذه المقالة، بدراسةٍ موجزةٍ لبعض المفاهيم المذكورة، وسنوضّح، **أولاً**، المعنيين المتناقضين لمفهوم "السلطة": سلطةٌ قائمةٌ على الإخضاع والخوف، وسلطةٌ قائمةٌ على العطاء والاعتراف. وهذا التناقض بين المعنيين يعطي مشروعيّةً للحديث عن مفهومين للسلطة، أحدهما يحيل إلى ما كان قائمًا ولا يزال، في معظم البلاد العربيّة، على الأقلّ، والآخر يشير إلى ما ينشده الحراك العربيّ الثائر ويعمل على تحقيقه. وسنبيّن **ثانيًا**، أنّ الوطنيّة ليست حالةً قائمةً أو واقعًا معطىً في البلاد العربيّة عمومًا، بل هي أفقٌ منشودٌ، وسمةٌ ينبغي أن تلازم الحراك الثوريّ، إذا أراد هذا الحراك تحقيق أهدافه المتمثّلة، بالدرجة الأولى، في التحرّر من الاستبداد البغيض واستعادة الكرامة المسلوبة. وسنناقش،

(*) نُشِر في المركز العربـي للأبحاث ودراسة السياسات (مركز الدوحة)، 2013/11/20.

ثالثًا، العلاقة بين مفهومي "الديمقراطيّة" و"مبدأ الانتخاب"، لنبيّن أن هذا المبدأ هو أحد أهم أسس الديمقراطيّة، من دون أن يكون أساسها الوحيد، وأنّه من الضروري – في مرحلة ولادة النظام الديمقراطيّ خصوصًا – أن يراعي هذا المبدأ مبادئ الديمقراطية الأخرى ويتأسّس عليها، لكي تكون الانتخابات ديمقراطيّةً فعلاً، وتسهم في إنتاج الديمقراطيّة وإعادة هذا الإنتاج. وسنتّخذ من الوضع في سورية الثائرة مرجعيّةً واقعيّةً، نرى أنّها نموذجيةٌ لتوضيح الأفكار والمفاهيم المطروحة.

1- السلطة: بين الخضوع القسريّ لها والاعتراف الطوعيّ بها

في الفلسفة، كما في فكر الحياة اليومية، وفي "الغرب"، كما في "الشرق"، ثمّة معنيان أو مفهومان أساسيّان للسلطة. فمن ناحيةٍ أولى، نجد "سلطة الإخضاع القسريّ"، أي السلطة بوصفها رمزًا للقهر والإرغام، ورديفًا لانعدام العقل والحريّة؛ ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، نجد "سلطة الجدارة المُعترَف بها"، وهي السلطة القائمة على جدارة أصحابها واستحقاقهم، من جهةٍ، وعلى اعتراف الآخرين الطوعيّ بتفوّقهم وبأحقّيّة هذا التفوّق، من جهةٍ أخرى. فالسلطة الأولى، سلطة الإخضاع والقسر، هي سلطةٌ تستهدف مصلحتها الخاصّة فقط، أو بالدرجة الأولى، وهي تتسلّط على الآخرين وتستغلّهم، قدر المستطاع، من أجل تحقيق تلك المصلحة. ولهذا، لا تحظى هذه السلطة عادةً بحبّ الخاضعين لها، لكنها تحظى برضوخهم وطاعتهم لها، لأسباب تتعلّق عمومًا بضعفهم وقوتها. أما سلطة الجدارة المعترف بها فهي تهدف، بالدرجة الأولى، إلى خدمة مصلحة الآخر و/أو الصالح العامّ، وهي تنال تقبّل الآخرين ومحبتهم لها واعترافهم بها، بفضل تفاعلها الإيجابي معهم، بعيدًا عن وسائل القسر والقهر.

يمكن أن نرى حضور هذين الشكلين من السلطة في مختلف مستويات الواقع العربيّ. فعلى مستوى الأسرة، تتراوح أنماط السلطة الأبويّة بين "نمطٍ استبداديّ"، يفرض فيه الآباء ما يريدونه على الأبناء، بوسائل قمعيّةٍ متعدّدةٍ، قد تصل إلى حدّ استخدام العنف الجسديّ المفرط؛ و"نمطٍ ديمقراطيّ"، يكتسب فيه الآباء احترام أبنائهم وتقديرهم، بفضل المعاملة الحسنة القائمة على الحبّ والعطاء، وتلبية حاجات الأبناء، ومراعاة رغباتهم، واحترام إنسانيّتهم واختلافهم وخصوصياتهم. وعلى مستوى التعليم،

نجد الأمر نفسه تقريبًا، فهناك مدرِّسون يجدون في مناصبهم وسيلةً للتعامل بفوقيّةٍ مع التلاميذ والطلاب، ويرون في عملهم منّةً وعطاءً، يستوجب إجبار التلاميذ والطلاب على أن يُظهروا أمامهم وتجاههم كلّ أشكال الامتنان الذليل، والطاعة القسريّة، والخضوع الإجباريّ. وفي المقابل، ثمّة مدرِّسون يتمحور اهتمامهم، في عملهم، حول مصلحة طلابهم، ونجاح هؤلاء الطلاب في التحصيل المعرفيّ الأفضل والأنسب لمستقبلهم؛ وتكون السلطة بالنسبة إليهم واجبًا ينبغي أداؤه بإحساسٍ عالٍ بالمسؤوليّة، وبالتزامٍ كبيرٍ بالقيم الأخلاقيّة السامية والسمحة. وغالبًا ما يحظى هؤلاء المدرسون بحبّ طلابهم وباحترامهم وتقديرهم الطوعيين.

يبدو حضور هذين النمطين من ممارسة السلطة، في المستوى السياسيّ، أكثر وضوحًا وأهميّةً، وتؤسّس السلطة السياسيّة نمطي حضور السلطة في المستويات الأخرى، وتتأسّس عليها، في الوقت نفسه. وتتّسم معظم السلطات السياسيّة العربيّة بأنّها غالبًا أقرب إلى نمط "الإخضاع القسريّ". في هذا النمط، لا تحظى السلطات السياسيّة بالاعتراف الطوعيّ لمواطنيها، لكنها تحظى عمومًا بالطاعة والخضوع، على أساس الترهيب المستمر، الممزوج بالترغيب أحيانًا. وهذا الخضوع هو أهم ما تسعى إليه أيّ سلطةٍ استبداديّةٍ، وهو الذي يميّزها عن الأشكال الأخرى من السلطة. وفي المقابل، لا تمارس "سلطة الجدارة" سلطتها إلا في ضوء الاعتراف بأحقيّتها في هذه الممارسة، وهذا الاعتراف وحده هو المؤسّس لهذه السلطة.

ولا يعيش الإنسان العربيّ إنسانيّته، ويحافظ على كرامته، ويمارس مواطنيّته، إلا بقدر ارتهان السلطات التي يمارسها أو يتعامل معها إلى اعترافه بها، وقبوله أو تقبّله لها، وبقدر ابتعاده عن "سلطات القسر والقهر" التي تظهر في أنماطٍ مختلفةٍ، وفي كلّ مجالات الحياة تقريبًا. وتتجسّد هذه السلطات في كلّ اتجاهٍ يحاول أن يفرض ذاته أو رأيه أو لونه على غيره بالإكراه أو الإجبار. ونجد مثالاً نموذجيًا عنها في النظام السوريّ الذي ما زال يحاول إخضاع السوريّين لسلطته، على الرغم من أن الشعب الثائر قد أعلن منذ وقت طويل رفضه لهذا النظام، وعدم اعترافه به وبشرعيّته المزعومة. لكنّ التخلّص من هذا النظام المستبدّ – على أهميّة هذا التخلّص وأولويّته – لا يفضي بالضرورة إلى التخلّص من كلّ أشكال الاستبداد. فبعد تحرّر بعض المناطق السوريّة من سيطرة النظام، خضع

بعضها لاستبداد سلطاتٍ جديدةٍ تحاول أن تفرض أجندها الخاصّة على الناس، من دون أن تأبه لرأيهم في هذه الأجندة وفي أصحاب هذه الأجندة. وقد تمّ تبرير الاستبداد لفتراتٍ طويلةٍ بوطنياتٍ مزعومةٍ عن أمةٍ مأزومةٍ ومكلومةٍ يتطلب وضعها اتّخاذ إجراءاتٍ استثنائيّةٍ. لكنّ الاستثناء صار قاعدةً، وأفضى إلى خلق أشكالٍ جديدةٍ من الاستبداد، ذات الصبغة الدينيّة أو الطائفيّة أو العصاباتيّة التي أعادت التكفير الدينيّ أو الطائفيّ أو المذهبيّ إلى الساحة، بعد أن ساد، لفترةٍ طويلةٍ، التكفير الأمنيّ أو المخابراتيّ.

وعلى الرغم من أنّ نموذج "سلطة الإخضاع القسريّ" يتناقض بطبيعته مع نموذج سلطة "الاعتراف والتقبّل الطوعيّ"، إلاّ أنّنا نجد في بعض البلاد العربيّة المُبتلية بالأنظمة الاستبداديّة ظاهرةً غريبةً تتمثّل في امتزاج هاتين السلطتين وتصالحهما بطريقةٍ مَرَضيّةٍ، تجد في ظاهرة "المنحبّكجيّة" السوريّة خير تعبيرٍ عنها. وتكمن مَرَضيّة هذه الظاهرة وغرابتها في تمجيد بعض الناس للمستبدين، على الرغم من كلّ ما فعلوه ويفعلونه بشعوبهم وبلدانهم. وتبلغ هذه الظاهرة قمّة غرابتها ومَرَضيّتها لدى من لا يتأسّس موقفهم على مصلحةٍ شخصيّةٍ أو انتماءٍ ضيّقٍ ما، وإنّما ينبني موقفه الممجّد للمستبدّ الظالم، على قناعةٍ صادقةٍ وراسخةٍ بصلاح هذا المستبد وجدارته وأحقّيّته. ربما زالت غرابة هذه الظاهرة، نظرًا إلى شيوعها واعتيادنا على حضورها، لكن مَرَضيّتها أمرٌ يصعب إنكاره، ولا يمكن تجاهله أو السكوت عنه. وربما كان الحلّ الوحيد لهذه الظاهرة هو إجبار أمثال هؤلاء الناس (المنحبّكجيّة) على أن يكونوا أحرارًا كما قال روسو في عقده الاجتماعيّ. ويحتاج تنفيذ هذا الحلّ إلى نجاح الموجات المتتاليّة من الثورات العربيّة في القضاء على الأنظمة الاستبداديّة القديمة، والتخلّص من أصنامها وأوثانها، قبل البدء بمحاولة بناء ستستغرق وقتًا أطول وجهدًا أكبر، على أمل أن تفضي، في مرحلةٍ ما، إلى تحويل البلد إلى وطنٍ، والرعيّة إلى مواطنين، و"المنحبّكجيّ" إلى إنسانٍ، بالمعنى المعياريّ أو الأخلاقيّ للكلمة.

2- الثورة السوريّة: بين التاريخ والجغرافية والوطنيّة

ثمّة عوامل عديدةٌ أسهمت في قيام الثورة السوريّة واستمرارها حتّى الآن، ومن أهمّ هذه العوامل هو التغلّب على الخوف الذي زرعه النظام في نفوس السوريين الذين كانوا

يعيشون غالبًا في حالة رعبٍ حقيقيّةٍ، حين يتعلّق الأمر بالسياسة والفروع الأمنيّة. وكلّ شيءٍ تقريبًا كان ولا يزال متعلّقًا بالسياسة والأجهزة الأمنيّة المهيمنة على كلّ مؤسّسات الدولة ومعظم جوانب الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. ولم يكن هذا الخوف المعشّش في نفوس معظم السوريين وليد لحظةٍ معزولةٍ، ولا نتيجةً لفطرةٍ أو بيئةٍ ثقافيّةٍ أو اجتماعيّةٍ أو اقتصاديّةٍ معيّنةٍ، وإنّما هو حصيلة **تاريخ** طويلٍ من القمع الوحشيّ الذي مارسه النظام ضدّ معارضيه الفعليّين أو المحتملين، والذي بلغ ذروته في ثمانينيّات القرن الماضيّ. ومنذ ذلك التاريخ، ترسّخ في ذهن السوريّين المخاطر الكثيرة والكبيرة والفظيعة التي يمكن أن تصيب من يجرؤ على معارضة النظام أو على عدم تأييده. بدوره، لم يوفّر النظام أيّ فرصةٍ لتأكيد هذه القناعة وتعزيز هذا الخوف، في إطار تأسيسه لدولةٍ أمنيّةٍ مخابراتيّةٍ بامتياز. وقيام الثورة السوريّة حصل من خلال التغلّب على هذا التاريخ الطويل من الخوف. ولا يعني التغلّب على الخوف زواله، كما يظنّ الكثيرون؛ فما زال الكثير من المعارضين والثائرين يشعرون بالخوف من هذا النظام ومن الجرائم التي يمكن أن يقترفها، ليس بحقّ معارضيه والثائرين عليه فحسب، وإنّما بحقّ أحبّائهم وأحيائهم وبلداتهم ومدنهم بأسرها أيضًا. فالتغلّب على هذا الخوف التاريخيّ يعني عدم التصرف انطلاقًا منه أو على أساسه. فثمة شعبٌ ثائرٌ، على الرغم من وجود الخوف، وليس بسبب عدم وجوده. وهذا الانتصار التاريخيّ على الخوف المترّسب عبر التاريخ القمعيّ، هو الذي ساعد على امتداد الثورة مكانيًّا، واستمرارها زمانيًّا، على الرغم من كلّ العنف الوحشي الذي مارسه النظام وما زال يمارسه ضدّ الثوّار.

ومن الواضح أنّ التغلّب على الخوف التاريخيّ غير كافٍ لانتصار الثورة؛ فثمّة عائقٌ آخر يحول حاليًّا دون تحقيق هذا الانتصار المنشود. ويتمثّل هذا العائق في الجغرافية السياسيّة للمنطقةٍ، والدعم القويّ الذي يتلقّاه النظام من حلفائه الإقليميّين والدوليّين. فالجغرافيّة السياسيّة للمنطقة تعقّد كثيرًا مهمّة الثوّار الساعين إلى إسقاط النظام. فهناك إسرائيل وأمنها المقدّس لدى معظم القوى العالميّة الكبرى، وهناك إيران وحزب الله وتحالفهما الاستراتيجيّ مع النظام الممانع والمقاوم لأيّ تغييرٍ حقيقيٍّ باتجاه قيام سورية ديمقراطية. فمواجهة النظام أفضت وتفضي بالضرورة إلى مواجهةٍ مع هؤلاء الحلفاء وإلى أخذ رأي نظامي إسرائيل والعراق بالحسبان. ولا تساعد هذه المواجهة وتلك

الآراء، كما هو واضحٌ، على نجاح الثورة السوريّة في تحقيق أهدافها التحرّريّة. لكنّ هذه الجغرافية السياسيّة تهدّد وطنيّة الثورة وتنذر بإدخالها في إطار الحروب الطائفية والمذهبيّة التي تعمل بعض الأطراف الدوليّة والإقليميّة على إشعالها أو إحلالها محلّ الصراعات الأساسيّة التي ينبغي الانشغال بها، والمتمثّلة في التحرّر الداخليّ وبناء دولة المواطنة، من جهةٍ أولى، وتحرير الأراضي العربيّة المحتّلة من قِبل إسرائيل وغيرها، من جهةٍ ثانيّةٍ. ولهذا السبب وغيره، ينبغي الانتباه إلى هذه الجغرافية السياسيّة، والتفاعل معها، بعيدًا عن تحويل الثورة السوريّة إلى ثورة سنّيّةٍ أو سنّويّةٍ ضدّ العلويّة أو الشيعة وحلفائهم، أو إلى حربٍ عربيّةٍ أو عروبيّةٍ ضدّ الفرس والصفويين وأتباعهم. ومن هنا تأتي ضرورة توضيح مفهوم الوطنيّة أو البعد الوطنيّ، وهو البعد الذي ينبغي أن يبقى ملازمًا لهذه الثورة العظيمة.

ينبغي التشديد بدايةً على صعوبة الحديث عن وطنيّةٍ سوريّةٍ، أو عن وطنٍ سوريٍّ، قبل الثورة. فالقضاء على "سوريّة الوطن" حصل بالتوازي مع اختزالها إلى "سوريّة الأسد". فكيف يمكن الحديث عن وطنٍ، في ظل استحالة وجود مواطنين؟ فسورية كانت بلدًا – وليس وطنًا – يسعى معظم قاطنيه إلى الانشغال بمصالحهم الخاصّة، بعيدًا عن أيّ تفكيرٍ في المصلحة العامة أو مصلحة الوطن. فالتفكير بالوطن أو بالمصلحة العامّة أو الوطنيّة، والعمل من أجل تلك المصلحة، لم يكن غالبًا أمرًا ممكنًا أو مجديًا، وكان يفضي عمومًا إلى الإضرار بمن يتجرأ عليه، أكثر من نجاحه في تحقيق ما هو مرجوٌّ منه. ومع الثورة، بدأت تظهر ملامح وطنيّةٍ سوريّةٍ جديدةٍ، وبدا ذلك واضحًا في هتافات المتظاهرين وشعاراتهم المناصرة لهذه المنطقة السوريّة المنكوبة أو تلك "بالروح بالدم نفديكِ يا دوما"، "يا درعاوي دمّك دمي"، "يا حمص نحنا معاكي للموت"... إلخ. فإذا كان قمع النظام للسوريّين، قبل الثورة، قد أضعف من وطنيّة السوريين أو قضى عليها تمامًا تقريبًا، فإنّ قمع النظام للثائرين عليه ولمعارضيه، أثناء الثورة، أسهم في جعلهم يشعرون بوجود وحدةٍ عميقةٍ فيما بينهم. وهذه الوحدة، القائمة على القيم والمصالح والهموم والتطلّعات المشتركة، هي التي أنتجت، وما زالت تنتج، بذور الوطنيّة السوريّة الجديدة. لكنّ هذه الوحدة الثورية الوليدة كانت ومازالت مهدّدةً حاليًّا بعوامل الجغرافية السياسيّة التي تدفع باتّجاه حرف الثورة عن مسارها، ووضعها في إطار

الصراعات الطائفيّة والمذهبيّة التي تتعيّش بعض الأنظمة الإقليميّة من وجودها، وتحتمي بها. وتقتضي الوطنيّة الثوريّة الوليدة الوفاء لقيم الثورة التي قامت أصلاً ضدّ الظلم والظالمين، بغضّ النظر عن انتماءاتهم الطائفية أو الدينيّة أو المناطقيّة. وهذه الوطنيّة المنشودة والموجودة، جزئيًّا ونسبيًّا، هي أحد أهمّ العوامل التي يمكن أن تساعد الثوّار السوريين على تجاوز العقبات المرتبطة بالجغرافية السياسيّة.

لقد تفجّرت الثورة السوريّة واستمرّت من خلال التغلّب على **تاريخٍ** طويلٍ من الخوف، وأفضى ذلك إلى نشوء بذور **وطنيّةٍ** سوريّةٍ، ينبغي التمسّك بها ورعايتها، من أجل تجاوز العقبات الناتجة عن **الجغرافية** السياسيّة للمنطقة، وصولاً إلى قيام "سورية الوطن"، على أنقاض "سورية الأسد".

3- "الديمقراطيّة ليست مجرّد الفوز في صناديق الاقتراع"

هذا ما قالته مؤخّرًا "جين ساكي" المتحدّثة باسم وزارة الخارجيّة الأمريكيّة. وبغضّ النظر عمّا إذا كان الحقّ الذي يتضمنه هذا القول هو حقٌّ يراد به باطلٌ أم لا، ينبغي التشديد على معقوليّة هذا الحقّ وعلى حدوده معًا. وعلى صعيد الفلسفة السياسيّة المعاصرة، يمكن التمييز بين اتّجاهين رئيسيّين مختلفين، بخصوص علاقة الديمقراطيّة بمسألة الاقتراع.

يشدّد الاتّجاه الأوّل على أهميّة عمليّة الاقتراع، لدرجةٍ يجري معها اختزال الديمقراطيّة إلى هذه العمليّة، أو التقليل من أهميّة بقيّة العناصر أو المبادئ المؤسِّسة لماهيّة الديمقراطيّة. المتبنّون لهذا الاتّجاه يرون في "الانتخابات المفتوحة والحرّة والنزيهة، جوهر الديمقراطيّة"، كما يقول صمويل هنتنغتون. وهذا التشديد على أهميّة عمليّة الاقتراع، يترافق عادةً مع تأكيد الأصول "الغربيّة" (الأوروبيّة – الأمريكيّة) للديمقراطيّة. فهذا الاتّجاه يرى أن نشأة الديمقراطيّة حصلت عند اليونان، عندما بدأت أول عمليات الاقتراع السياسيّ.

أمّا الاتّجاه الثاني فيرى ضرورة فهم الديمقراطيّة من منظورٍ أوسع، يتضمّن عمليّة الانتخاب ويتجاوزها، في الوقت نفسه. وبدلاً من تعريف الديمقراطيّة بدلالة الانتخابات، يتمّ تعريفها بدلالة النقاش والتشاور بين الفاعلين السياسيّين في بلدٍ ما. وتصبح الديمقراطيّة، وفقًا لهذا الاتّجاه، "حكمًا بالنقاش"، كما يشير أمارتيا صن.

وانطلاقًا من هذا التعريف، لا يمكن الحكم على مدى ديمقراطيّة نظامٍ سياسيٍّ ما، انطلاقًا، فقط أو بالدرجة الأولى، من دراسة عمليّات الاقتراع فيه؛ بل ينبغي عند دراسة هذه العمليّات وغيرها من عناصر الممارسة السياسيّة، أن نأخذ في الحسبان "الأجواء" المحيطة بهذه العمليّات وتلك الممارسة. وتتضمّن هذه الأجواء مدى توافر الحرّيّات الأساسيّة للأفراد والمجموعات، ومدى توافر المعلومات للمواطنين عن طريق وسائل إعلاميّةٍ مستقلّةٍ و"نزيهةٍ"، ومدى قدرة الأفراد والجماعات السياسيّة على الانخراط في نقاشاتٍ ومشاوراتٍ عامّةٍ، يمكن أن تساعد، من حيث المبدأ، على محاكمة كلّ الأفكار، انطلاقًا من المصلحة العامّة التي يجري بناء مضامينها باستمرار، من خلال هذه النقاشات والمشاورات. ووفقًا لهذا الاتّجاه، يمكن الحديث عن أصول عالميّةٍ للديمقراطيّة، لأنّ التداول والتشاور والنقاش الحرّ في الشأن السياسيّ، لم يقتصر تاريخيًّا على "الغرب"، وإنّما يمكن تتبع وجوده وجذوره في الحضارات "الشرقيّة" أيضًا.

أصبح لهذا النقاش، الدائر حول علاقة الديمقراطيّة بمسألة الانتخابات، حضور كبير مؤخّرًا في عالمنا العربيّ عمومًا، وفي بلدان "الربيع العربيّ" خصوصًا. ومن المفارقات الدالّة في هذا الصدد أنّ بعض المنادين بالديمقراطيّة، الذين كانوا يشدّدون كثيرًا على مركزيّة فكرة الانتخابات الحرّة في العمليّة الديمقراطيّة، أصبحوا يقلّلون مؤخّرًا من شأن هذه الفكرة، لصالح التركيز على فكرة التوافق بين القوى السياسيّة، والتشارك في صنع القرار، وبناء مؤسّسات الدولة وأسسها الدستوريّة والقانونيّة. وفي المقابل، تصرّ بعض التيارات السياسيّة ذات الشعبيّة الكبيرة نسبيًّا، على أنّ صناديق الاقتراع هي صاحبة القول الفصل في الخلافات القائمة بين الأطراف السياسيّة المتنازعة. وعلى الرغم من صعوبة إيجاد حلٍّ نظريٍّ أو عمليٍّ للاختلافات القائمة بين هذه الاتّجاهات المختلفة، إلاّ أننا نعتقد أنّه ينبغي التشديد على إمكانيّة التكامل بين وجهتي النظر، بدلاً من إبقائهما في حالة صدامٍ أو تعارضٍ بسيطٍ وأوّليٍّ.

ينبغي بدايةً التمييز – كما يفعل عزمي بشارة محقًّا – بين "تأسيس النظام الديمقراطي والإعادة المستمرة لإنتاج هذا النظام" لاحقًا. ففي حالة التأسيس، نحن أمام وضعٍ استثنائيٍّ، بكلّ معنى الكلمة. وفي مثل هذا الوضع، لا ينبغي التسرّع في حسم الاختلافات بين الأطراف السياسيّة والمجتمعيّة، عن طريق اللجوء إلى صناديق الاقتراع.

إذ يمكن لهذه الصناديق "الديمقراطيّة" أن تنتج دساتير ومؤسّساتٍ غير ديمقراطيّةٍ؛ لتضمّنها إجحافًا بحقوق فئاتٍ واسعةٍ من الشعب (الأقليّات الدينيّة أو العرقيّة، أو النساء والأطفال، أو الفقراء والمهمّشين اجتماعيًّا عمومًا... إلخ). وفي هذه الحالة، لا يكون صندوق الانتخاب جزءًا من عمليّة بناء الديمقراطيّة أو بناء دولة المواطنة الحقوقيّة، بل يكون أداةً قمعيّةً، لتبرير الممارسات والقوانين التي تتنافى مع الديمقراطيّة، شكلاً ومضمونًا. فتصويت الأغلبيّة الساحقة من المواطنين لصالح حرمان بعض المواطنين من حقوقهم الأساسيّة بسبب انتمائهم الدينيّ أو الطائفيّ أو العرقيّ.. إلخ لا يجعل من هذا الحرمان مشروعًا، وفقًا لمبادئ الديمقراطية، بكلّ تأويلاتها المعقولة الممكنة. ولهذا يتطلب تأسيس الديمقراطيّة البحث عن التوافق بين مختلف الأطراف السياسيّة والمجتمعيّة، بغضّ النظر مبدئيًّا عن التفاوت في أحجامها الانتخابية؛ كما يتطلّب تسوية الخلافات السياسيّة بالنقاش الحرّ العامّ، بما يسمح بقيام دولةٍ تكون وطنًا ممكنًا لكل المواطنين، بدلاً من أن تكون بلدًا حاضنًا لفئةٍ دون أخرى، ولاتّجاهٍ دون آخر. والأساس الذي ينبغي لبناء النظام الديمقراطي أن يقوم عليه هو المواطنة المتساوية في كلّ الحقوق والواجبات الأساسيّة بين جميع المواطنين، بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينيّة أو العرقيّة أو الثقافيّة، وعن أوضاعهم الاقتصاديّة أو منزلتهم الاجتماعيّة... إلخ. وصناديق الاقتراع ضروريّةٌ ومهمّةٌ للمصادقة على تأسيس هذا البناء، وبعد تأسيسه، لكنّها تفقد أهميّتها بل ومشروعيّتها، بقدر ما تمسّ أساس هذا البناء أو تلك المواطنة.

الصراع الحزبيّ أو الفئويّ على السلطة، أو محاولة الاستئثار بها والهيمنة عليها وعلى الدولة، في مرحلة تأسيس النظام الديمقراطي، أمرٌ يعرقل بالتأكيد عمليّة التأسيس هذه. وانطلاقًا مما حدث في مصر مؤخّرًا، جرى استحضار قول فوكوياما وغيره "لا ديمقراطيّة بدون ديمقراطيين". ونحن نرى أنّ حضور الإنسان الديمقراطيّ لا يحصل إلا في ظلّ نظامٍ ديمقراطيٍّ قائمٍ، أي أن "لا ديمقراطيين بدون ديمقراطيّة". وعلى الرغم من إمكانيّة وجود تناقضٍ نظريٍّ بين هاتين الفكرتين، إلاّ أنّ الواقع العمليّ قد يسمح بالمصالحة بينهما وبتكاملهما، حين تأخذ عمليّة بناء النظام الديمقراطي صيغة عمليّةٍ تسعى إلى تحويل البلد إلى وطنٍ، والرعايا إلى مواطنين متساوين. فحينها فقط، يمكن العمل على بناء الديمقراطيّة والديمقراطيّين معًا، وفي الوقت نفسه.

الفكر و/أو الموقف السياسيّ بين الحياديّة والموضوعية، بين العقلانية والمعقوليّة(*)

ثمّة حاجةٌ، عمليّةٌ ونظريّةٌ، ماسّةٌ للتدقيق في معاني معظم، وربما كلّ، المفاهيم المستخدمة في التعبير عن المعرفة الإنسانيّة عمومًا، وعن تلك المتعلّقة بالشأن السياسي خصوصًا. وتنبثق هذه الحاجة من التباس هذه المعاني وتداخلها، سواء ضمن المفهوم الواحد، أو في العلاقة بين المفاهيم المتعددة. ولا يمكن توضيح المعاني المتعددة لمفهومٍ ما إلا من خلال فهم علاقته بالمفاهيم الأخرى التي يرتبط بها، سواء اتّخذ هذا الارتباط شكل التداخل أو التماهي أو التعارض والتضاد أو التناقض، أو غير ذلك من أشكال الارتباط. فعلى مستوى المفاهيم المتداخلة، من الضروري توضيح الاختلاف والتمايز بينها، لإزالة الاشتباه في كونها متماثلة أو مترادفة المعنى، بحيث يمكن استبدال الواحد منها بالآخر. وعلى مستوى التعارض أو التناقض، من الضروري، أحيانًا على الأقلّ، تفكيك هذا التناقض، لإبراز علاقة التداخل أو التبعيّة، الجزئيّة والنسبيّة، التي تربط بين مفاهيم يُعتقد أنها متناقضةٌ قطبيًّا. وتشكّل مفاهيم "الحياديّة" و"الموضوعيّة" و"العقلانيّة" و"المعقوليّة" جزءًا أساسيًّا من الشبكة المفاهيميّة الواسعة الملازمة للفكر عمومًا، وللفكر السياسيّ خصوصًا.

وسنعمل في هذه المقالة، **أولاً**، على فضّ التداخل أو التماهي المظنون بين الحياديّة والموضوعيّة، لنبيّن أن الموضوعيّة قد ترتبط بالضرورة بالتحيّز، لا بالحياد، وأنّ الرغبة في الحياد أو عدم التحيّز، يمكن أن تفضي بالضرورة إلى عدم الموضوعيّة. وسنقوم، **ثانيًا**، بتوضيح التمايز والاختلاف بين مفهومي العقلانيّة والمعقوليّة، وإقامة تقابلٍ بينهما، وتوظيف هذا التقابل في فهم مفهوم الثورة عمومًا، وفي بناء أنموذجين متضادين للموقف السياسيّ أو الإعلاميّ من و"في" الثورة السوريّة خصوصًا.

(*) نُشر في: المركز العربـي للأبحاث ودراسة السياسات (مركز الدوحة)، 2013/10/28.

1- الحياديّة والموضوعيّة في المعرفة والفكر السياسيّ

ثمّة "خطأٌ" شائعٌ يجعل الحياديّة شرطًا للموضوعيّة، بل ومرادفًا لها أحيانًا، وبالتالي، يكون تأكيد عدم حياديّة فكرٍ ما هو، في الوقت نفسه، دليلٌ واضحٌ على عدم موضوعيّته. ويظهر هذا الخلط في صيغٍ متعدّدةٍ تتجسّد مثلاً في إقامة تعارضٍ أو تناقضٍ قطبيٍّ بين الذاتيّة والموضوعيّة أو بين الأيديولوجيا والمعرفة العلميّة أو الموضوعيّة. ويمسّ هذا التناقض المزعوم الفكر السياسيّ، مسًّا خاصًّا، لأنّ هذا الفكر هو، بامتياز شديدٍ، ميدان الأيديولوجيا والتحيّزات والذاتيّة وعدم الحياد. ويشمل الفكر السياسيّ هنا كلّ تنظيرٍ أو نقاشٍ أو تعاملٍ إعلاميٍّ مع الشأن السياسيّ. وعلى الرغم من أنّ التحيّز أو عدم الحياديّة قد يفضي إلى درجةٍ ما من عدم الموضوعيّة، فإنّنا نرى ضرورة التشديد على أمرين: إنّ التحيّز أو عدم الحيادِ أمرٌ لا مفرّ من حصوله، بطريقةٍ أو بأخرى، ولدرجةٍ أو لأخرى، في المعرفة عمومًا، وفي تلك المتعلّقة بالشأن الإنسانيّ أو السياسيّ خصوصًا؛ فضلاً عن ذلك، إنّ عدم الحياد لا يؤثّر بالضرورة سلبًا في موضوعيّة الفكر أو المعرفة، بل قد يكون أحيانًا شرطًا ضروريًّا من شروط الوصول إليها، أو إلى درجةٍ ما من درجاتها المرغوبة أو الممكنة.

الذاتيّة هي طريقٌ ضروريٌّ للموضوعيّة، بمعنى أنّ كلّ معرفةٍ تتطلّب ذاتًا عارفةً. والمعرفة "الموضوعيّة" هي معرفة ذاتٍ أو ذواتٍ لموضوعٍ ما. والمرور الضروريّ للمعرفة عبر الذات يترك حتمًا آثار هذه الذات وبصماتها في صياغة شكل تلك المعرفة ومضمونها. فالمعرفة الإنسانيّة محكومةٌ أو محدودةٌ بملكات الإنسان الحسّيّة والنفسيّة والعقليّة وممكناتها، وتحدّد هذه الملكات جانبًا مما يمكن تسميته بالبعد الوجوديّ (الأنطولوجيّ) الأساسيّ للذات العارفة. وفي مقابل هذا البعد الوجوديّ الأساسيّ، ثمّة بعدٌ وجوديٌّ - إبستيمولوجيٌّ يتحدّد بالمعارف التي اكتسبها الإنسان عبر تفاعله مع بيئته، وتحصيله المعرفي التاريخيّ، وباهتماماته وميوله، وبوجهات النظر التي كوّنها، وبكلّ ما يشكّل الأحكام المسبقة الواعية أو غير الواعية، التي تؤثّر، لدرجةٍ أو لأخرى، في رؤيتنا للواقع، وفي تعبيرنا عن هذه الرؤية. وثمّة بعدٌ ثالثٌ هو منظورٌ معرفيٌّ - أخلاقيٌّ يتحدد بالحقل المعرفي الذي نشتغل فيه، وبالنظريّات التي نعمل في إطارها، وبالمبادئ والمفاهيم التي نستند إليها أو نستخدمها، وبالغايات أو النتائج التي نسعى إليها ونرغب

وانطلاقًا من هذا التعريف، لا يمكن الحكم على مدى ديمقراطيّة نظامٍ سياسيٍّ ما، انطلاقًا، فقط أو بالدرجة الأولى، من دراسة عمليّات الاقتراع فيه؛ بل ينبغي عند دراسة هذه العمليّات وغيرها من عناصر الممارسة السياسيّة، أن نأخذ في الحسبان "الأجواء" المحيطة بهذه العمليّات وتلك الممارسة. وتتضمّن هذه الأجواء مدى توافر الحرّيّات الأساسيّة للأفراد والمجموعات، ومدى توافر المعلومات للمواطنين عن طريق وسائل إعلاميّةٍ مستقلّةٍ و"نزيهةٍ"، ومدى قدرة الأفراد والجماعات السياسيّة على الانخراط في نقاشاتٍ ومشاوراتٍ عامّةٍ، يمكن أن تساعد، من حيث المبدأ، على محاكمة كلّ الأفكار، انطلاقًا من المصلحة العامّة التي يجري بناء مضامينها باستمرار، من خلال هذه النقاشات والمشاورات. ووفقًا لهذا الاتّجاه، يمكن الحديث عن أصولٍ عالميّةٍ للديمقراطيّة، لأنّ التداول والتشاور والنقاش الحرّ في الشأن السياسيّ، لم يقتصر تاريخيًّا على "الغرب"، وإنّما يمكن تتبع وجوده وجذوره في الحضارات "الشرقيّة" أيضًا.

أصبح لهذا النقاش، الدائر حول علاقة الديمقراطيّة بمسألة الانتخابات، حضور كبير مؤخّرًا في عالمنا العربيّ عمومًا، وفي بلدان "الربيع العربيّ" خصوصًا. ومن المفارقات الدالّة في هذا الصدد أنّ بعض المنادين بالديمقراطيّة، الذين كانوا يشدّدون كثيرًا على مركزيّة فكرة الانتخابات الحرّة في العمليّة الديمقراطيّة، أصبحوا يقلّلون مؤخّرًا من شأن هذه الفكرة، لصالح التركيز على فكرة التوافق بين القوى السياسيّة، والتشارك في صنع القرار، وبناء مؤسّسات الدولة وأسسها الدستوريّة والقانونيّة. وفي المقابل، تصرّ بعض التيارات السياسيّة ذات الشعبيّة الكبيرة نسبيًّا، على أنّ صناديق الاقتراع هي صاحبة القول الفصل في الخلافات القائمة بين الأطراف السياسيّة المتنازعة. وعلى الرغم من صعوبة إيجاد حلٍّ نظريٍّ أو عمليٍّ للاختلافات القائمة بين هذه الاتّجاهات المختلفة، إلاّ أننا نعتقد أنّه ينبغي التشديد على إمكانيّة التكامل بين وجهتي النظر، بدلاً من إبقائهما في حالة صدامٍ أو تعارضٍ بسيطٍ وأوّليٍّ.

ينبغي بدايةً التمييز – كما يفعل عزمي بشارة محقًّا – بين "تأسيس النظام الديمقراطي والإعادة المستمرة لإنتاج هذا النظام" لاحقًا. ففي حالة التأسيس، نحن أمام وضعٍ استثنائيٍّ، بكلّ معنى الكلمة. وفي مثل هذا الوضع، لا ينبغي التسرّع في حسم الاختلافات بين الأطراف السياسيّة والمجتمعيّة، عن طريق اللجوء إلى صناديق الاقتراع.

إذ يمكن لهذه الصناديق "الديمقراطيّة" أن تنتج دساتير ومؤسّساتٍ غير ديمقراطيّةٍ؛ لتضمّنها إجحافًا بحقوق فئاتٍ واسعةٍ من الشعب (الأقليّات الدينيّة أو العرقيّة، أو النساء والأطفال، أو الفقراء والمهمّشين اجتماعيًّا عمومًا... إلخ). وفي هذه الحالة، لا يكون صندوق الانتخاب جزءًا من عمليّة بناء الديمقراطيّة أو بناء دولة المواطنة الحقوقيّة، بل يكون أداةً قمعيّةً، لتبرير الممارسات والقوانين التي تتنافى مع الديمقراطيّة، شكلاً ومضمونًا. فتصويت الأغلبيّة الساحقة من المواطنين لصالح حرمان بعض المواطنين من حقوقهم الأساسيّة بسبب انتمائهم الدينيّ أو الطائفيّ أو العرقيّ.. إلخ لا يجعل من هذا الحرمان مشروعًا، وفقًا لمبادئ الديمقراطية، بكلّ تأويلاتها المعقولة الممكنة. ولهذا يتطلب تأسيس الديمقراطيّة البحث عن التوافق بين مختلف الأطراف السياسيّة والمجتمعيّة، بغضّ النظر مبدئيًّا عن التفاوت في أحجامها الانتخابية؛ كما يتطلّب تسوية الخلافات السياسيّة بالنقاش الحرّ العامّ، بما يسمح بقيام دولةٍ تكون وطنًا ممكنًا لكل المواطنين، بدلاً من أن تكون بلدًا حاضنًا لفئةٍ دون أخرى، ولاتّجاهٍ دون آخر. والأساس الذي ينبغي لبناء النظام الديمقراطي أن يقوم عليه هو المواطنة المتساوية في كلّ الحقوق والواجبات الأساسيّة بين جميع المواطنين، بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينيّة أو العرقيّة أو الثقافيّة، وعن أوضاعهم الاقتصاديّة أو منزلتهم الاجتماعيّة... إلخ. وصناديق الاقتراع ضروريّةٌ ومهمّةٌ للمصادقة على تأسيس هذا البناء، وبعد تأسيسه، لكنّها تفقد أهمّيّتها بل ومشروعيّتها، بقدر ما تمسّ أساس هذا البناء أو تلك المواطنة.

الصراع الحزبيّ أو الفئويّ على السلطة، أو محاولة الاستئثار بها والهيمنة عليها وعلى الدولة، في مرحلة تأسيس النظام الديمقراطي، أمرٌ يعرقل بالتأكيد عمليّة التأسيس هذه. وانطلاقًا مما حدث في مصر مؤخّرًا، جرى استحضار قول فوكوياما وغيره "لا ديمقراطيّة بدون ديمقراطيين". ونحن نرى أنّ حضور الإنسان الديمقراطيّ لا يحصل إلا في ظلّ نظامٍ ديمقراطيٍّ قائمٍ، أي أن "لا ديمقراطيين بدون ديمقراطيّة". وعلى الرغم من إمكانيّة وجود تناقضٍ نظريٍّ بين هاتين الفكرتين، إلاّ أنّ الواقع العمليّ قد يسمح بالمصالحة بينهما وبتكاملهما، حين تأخذ عمليّة بناء النظام الديمقراطي صيغة عمليّةٍ تسعى إلى تحويل البلد إلى وطنٍ، والرعايا إلى مواطنين متساوين. فحينها فقط، يمكن العمل على بناء الديمقراطيّة والديمقراطيّين معًا، وفي الوقت نفسه.

الفكر و/أو الموقف السياسيّ بين الحياديّة والموضوعية، بين العقلانية والمعقوليّة(*)

ثمّة حاجةٌ، عمليّةٌ ونظريّةٌ، ماسّةٌ للتدقيق في معاني معظم، وربما كلّ، المفاهيم المستخدمة في التعبير عن المعرفة الإنسانيّة عمومًا، وعن تلك المتعلّقة بالشأن السياسي خصوصًا. وتنبثق هذه الحاجة من التباس هذه المعاني وتداخلها، سواء ضمن المفهوم الواحد، أو في العلاقة بين المفاهيم المتعددة. ولا يمكن توضيح المعاني المتعددة لمفهومٍ ما إلا من خلال فهم علاقته بالمفاهيم الأخرى التي يرتبط بها، سواء اتّخذ هذا الارتباط شكل التداخل أو التماهي أو التعارض والتضاد أو التناقض، أو غير ذلك من أشكال الارتباط. فعلى مستوى المفاهيم المتداخلة، من الضروري توضيح الاختلاف والتمايز بينها، لإزالة الاشتباه في كونها متماثلة أو مترادفة المعنى، بحيث يمكن استبدال الواحد منها بالآخر. وعلى مستوى التعارض أو التناقض، من الضروري، أحيانًا على الأقلّ، تفكيك هذا التناقض، لإبراز علاقة التداخل أو التبعيّة، الجزئيّة والنسبيّة، التي تربط بين مفاهيم يُعتقد أنها متناقضةٌ قطبيًّا. وتشكّل مفاهيم "الحياديّة" و"الموضوعيّة" و"العقلانيّة" و"المعقوليّة" جزءًا أساسيًّا من الشبكة المفاهيميّة الواسعة الملازمة للفكر عمومًا، وللفكر السياسيّ خصوصًا.

وسنعمل في هذه المقالة، **أولاً**، على فضّ التداخل أو التماهي المظنون بين الحياديّة والموضوعيّة، لنبيّن أن الموضوعيّة قد ترتبط بالضرورة بالتحيّز، لا بالحياد، وأنّ الرغبة في الحياد أو عدم التحيّز، يمكن أن تفضي بالضرورة إلى عدم الموضوعيّة. وسنقوم، **ثانيًا**، بتوضيح التمايز والاختلاف بين مفهومي العقلانيّة والمعقوليّة، وإقامة تقابلٍ بينهما، وتوظيف هذا التقابل في فهم مفهوم الثورة عمومًا، وفي بناء أنموذجين متضادين للموقف السياسيّ أو الإعلاميّ من و"في" الثورة السوريّة خصوصًا.

(*) نُشر في: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (مركز الدوحة)، 2013/10/28.

1- الحياديّة والموضوعيّة في المعرفة والفكر السياسيّ

ثمّة "خطأٌ" شائعٌ يجعل الحياديّة شرطًا للموضوعيّة، بل ومرادفًا لها أحيانًا، وبالتالي، يكون تأكيد عدم حياديّة فكرٍ ما هو، في الوقت نفسه، دليلٌ واضحٌ على عدم موضوعيّته. ويظهر هذا الخلط في صيغٍ متعدّدةٍ تتجسّد مثلاً في إقامة تعارضٍ أو تناقضٍ قطبيٍّ بين الذاتيّة والموضوعيّة أو بين الأيديولوجيا والمعرفة العلميّة أو الموضوعيّة. ويمسّ هذا التناقض المزعوم الفكر السياسيّ، مسًّا خاصًّا، لأنّ هذا الفكر هو، بامتياز شديدٍ، ميدان الأيديولوجيا والتحيّزات والذاتيّة وعدم الحياد. ويشمل الفكر السياسيّ هنا كلّ تنظيرٍ أو نقاشٍ أو تعاملٍ إعلاميٍّ مع الشأن السياسيّ. وعلى الرغم من أنّ التحيّز أو عدم الحياديّة قد يفضي إلى درجةٍ ما من عدم الموضوعيّة، فإنّنا نرى ضرورة التشديد على أمرين: إنّ التحيّز أو عدم الحيادِ أمرٌ لا مفرّ من حصوله، بطريقةٍ أو بأخرى، ولدرجةٍ أو لأخرى، في المعرفة عمومًا، وفي تلك المتعلّقة بالشأن الإنسانيّ أو السياسيّ خصوصًا؛ فضلاً عن ذلك، إنّ عدم الحياد لا يؤثّر بالضرورة سلبًا في موضوعيّة الفكر أو المعرفة، بل قد يكون أحيانًا شرطًا ضروريًّا من شروط الوصول إليها، أو إلى درجةٍ ما من درجاتها المرغوبة أو الممكنة.

الذاتيّة هي طريقٌ ضروريٌّ للموضوعيّة، بمعنى أنّ كلّ معرفةٍ تتطلّب ذاتًا عارفةً. والمعرفة "الموضوعيّة" هي معرفة ذاتٍ أو ذواتٍ لموضوعٍ ما. والمرور الضروريّ للمعرفة عبر الذات يترك حتمًا آثار هذه الذات وبصماتها في صياغة شكل تلك المعرفة ومضمونها. فالمعرفة الإنسانيّة محكومةٌ أو محدودةٌ بملكات الإنسان الحسّيّة والنفسيّة والعقليّة وممكناتها، وتحدّد هذه الملكات جانبًا مما يمكن تسميته بالبعد الوجوديّ (الأنطولوجيّ) الأساسيّ للذات العارفة. وفي مقابل هذا البعد الوجوديّ الأساسيّ، ثمّة بعدٌ وجوديٌّ - إبستيمولوجيٌّ يتحدّد بالمعارف التي اكتسبها الإنسان عبر تفاعله مع بيئته، وتحصيله المعرفي التاريخيّ، وباهتماماته وميوله، وبوجهات النظر التي كوّنها، وبكلّ ما يشكّل الأحكام المسبقة الواعية أو غير الواعية، التي تؤثّر، لدرجةٍ أو لأخرى، في رؤيتنا للواقع، وفي تعبيرنا عن هذه الرؤية. وثمّة بعدٌ ثالثٌ هو منظورٌ معرفيٌّ - أخلاقيٌّ يتحدد بالحقل المعرفي الذي نشتغل فيه، وبالنظريّات التي نعمل في إطارها، وبالمبادئ والمفاهيم التي نستند إليها أو نستخدمها، وبالغايات أو النتائج التي نسعى إليها ونرغب

فيها، وبالعوامل الشخصيّة أو غير الشخصيّة التي تدفعنا إلى تناول هذا الموضوع وإلى السعي إلى هذه الغايات وتلك النتائج، وبتقييماتنا الأخلاقيّة وغير الأخلاقيّة لموضوع المعرفة وحيثيّاته.

وتتداخل هذه الأبعاد وتتشابك لدرجةٍ تفضي، في النهاية، إلى تشكيلها منظورًا واحدًا، تتحدّد، من خلاله، ليس ذاتيّة المعرفة وانحيازها الضروريّ، الجزئيّ والنسبيّ، فحسب، بل وموضوعيّتها الممكنة أو المتوخاة أيضًا. ومن الواضح أن السمة المنظوريّة الملازمة لمعرفة الذات تجعل من حيادها أو عدم تحيّزها أمرًا مستحيلاً وغير ممكنٍ، من حيث المبدأ. والمقصود بالحياد هنا هو عدم امتلاك أو اتّخاذ أيّ موقفٍ تقييميٍّ ما من الموضوع المبحوث. ويشمل التقييم هنا ثالوث القيم عمومًا، وقيمتي الحق والخير خصوصًا. ومن الواضح أن السمة المنظوريّة للذات العارفة تتضمّن عادةً بالضرورة تقييماتٍ أوليّةً عن الموضوع المبحوث؛ ويصدق ذلك، بشكلٍ خاصٍّ، حين يكون الإنسان هو الباحث والمبحوث، هو الذات العارفة والموضوع المعروف. ويظهر ذلك، ظهورًا نموذجيًّا، في الميدان السياسيّ، حيث تبرز أو تسود الأيديولوجيات أي الأفكار أو الأنساق الفكريّة التي تتناول أو تمسّ، بطريقةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ، حريّات الناس وحقوقهم وواجباهم وتطلّعاهم ومصالحهم الخاصّة والعامّة، والتي تتأسّس، بالدرجة الأولى، على الإرادة الساعية إلى تبرير أو تسويغ أو ترويج ما هو كائنٌ أو ما يجب أن يكون. ومن الصعب أن يكون الإنسان محايدًا وغير متبنٍّ لموقفٍ نظريٍّ ما، حين يتعلّق الأمر بهذه الأمور المهمّة لدرجةٍ قد تجعلها مصيريّةً. وعلى الرغم من تفاوت البشر في تحيّزهم أو عدم حيادهم – وهو التفاوت الذي يتناسب عمومًا مع مدى تأثرهم الماديّ أو المعنويّ، المباشر أو غير المباشر، بالأوضاع المدروسة أو ذات الصلة – فإنّ هذا التفاوت لا يمكن أن يفضي إلى الحياديّة الكاملة أو المطلقة.

لكن هل يمكن أو ينبغي أن يقتصر تعريف الموقف الحياديّ على أنّه الموقف الخالي من التقييم في التعاطي مع الواقع المدروس؟ ألا يتمّ أحيانًا، وربما غالبًا، مماهاة الموقف المحايد مع الموقف الوسطيّ الذي يحاول البقاء على مسافةٍ واحدةٍ من الأطراف المختلفة؟ لا نعتقد بمعقوليّة هذه المماهاة، ولا بإمكانيّة اتّخاذ الوسطيّة معيارًا للحياديّة. فاتخاذنا الوسطيّة معيارًا للحياديّة يعني اتّخاذنا موقفًا "لا مباليًا" من الواقع ومن الموضوع

المُختلَف فيه أو عليه، واللامبالاة أو عدم الاكتراث هو موقفٌ قيميٌّ، في نهاية المطاف. قد يقال إنّ الوسطيّة لا تتضمّن أيّ تقييم، وإنّها تحافظ بذلك على الحياديّة، على الرغم من إمكان الحكم عليها بأحكامٍ تقييميّةٍ. لكن هل تخلو فعلاً الحياديّة، بوصفها وسطيّةً، من الأحكام التقييميّة؟ ينبغي التمييز هنا بين الأحكام التقييميّة الخاصّة والمباشرة، والأحكام التقييميّة المستعارة وغير المباشرة. فإذا كان بإمكان صاحب الموقف الوسطيّ المحايد تعليق قيمه الخاصّة أو عدم الاستناد إليها، جزئيًّا ونسبيًّا، على الأقلّ، فهذا يعني أن موقفه سيتحدّد انطلاقًا من قيم الآخرين وتحيّزهم وعدم حيادهم – فالوسطيّة تتحدّد تبعًا لموقف الطرفين أو مواقفهما – وهذا يعني أنّ موقفه يتضمّن بالضرورة أحكامًا تقييمية غير مباشرةٍ، على الأقل، وهي الأحكام المؤسّسة على أحكام الآخرين وتقييماتهم الخاصّة.

ولتوضيح إمكانيّة عدم حياديّة الموقف الوسطيّ، سنحاول تطبيقه في حالة الصراع بين "ظالم" و"مظلومٍ"، أو إذا استخدمنا مصطلحاتٍ ذات شحنةٍ قيميّةٍ أقلّ، بين نظامٍ ديكتاتوريٍّ ومعارضيه السلميين أو غير السلميين. قد يرفض هذا النظام اتّهامه بالديكتاتوريّة ويسوّغ إجراءات القمع التي يتّخذها ضدّ معارضيه، منذ عشرات السنين، بالأوضاع الاستثنائيّة للبلد، وبلا – وطنيّة هذه المعارضة التي لا تفهم أو تتفهّم هذه الأوضاع والضرورات التي تفرضها. وفي المقابل، قد لا يرى المعارضون في هذا النظام إلا الطابع الاستبداديّ الذي يحاول التخفّي وراء شعاراتٍ لم تكن يومًا مبادئ محرّكةً لسلوك هذا النظام، مع تشديدهم على أنّ الأوضاع الاستثنائيّة التي يتحدّث عنها النظام، هي، جزئيًّا ونسبيًّا، على الأقلّ، نتاجٌ لاستبداد هذا النظام وفساده، كما أنّ هذه الأوضاع تقتضي التخلّص من الاستبداد والقمع، وإفساح المجال أمام مزيدٍ من الحريّات، لا العكس، كما يدّعي النظام.

نحن هنا أمام موقفين متناقضين ومتطرفين، فهل يمكن للوسطيّة – بوصفها اتّخاذ مسافةٍ متساويةٍ من الأطراف المتنازعة – أن تكون حياديّةً؟ وبأيّ معنى يمكنها ذلك؟ ينبغي الإشارة هنا إلى أنّ الظالم أو المعتدي يرغب دائمًا تقريبًا في ابتعاد، بل وإبعاد، الآخرين عن تقييم أفعاله ونتائج هذا الأفعال. فبالابتعاد عن هذا التقييم، تتحوّل المجازر إلى مجرّد أحداثٍ، والثورة إلى أزمةٍ، والقمع الوحشيّ إلى مواجهاتٍ عنيفةٍ، والمواجهة

بين الشعب والاحتلال الداخليّ أو الخارجيّ إلى صراعٍ بين طرفين... إلخ. والموقف الوسطيّ الساعي إلى الحياديّة هو موقفٌ يحقّق الرغبة المذكورة بامتياز، إذ لا نستطيع أن نتبيّن، من خلاله، من هو الظالم ومن هو المظلوم، من هو الجاني ومن هو الضحية، من هو المسؤول الأساسيّ ومن هو المسؤول الفرعيّ... إلخ. وهذه الميوعة، أو هذا الحياد المزعوم أو الشكليّ في الموقف هو، عمليًّا وبالنتيجة، تحيّزٌ سافرٌ إلى الظالم ضدّ المظلوم الذي يرفض هذا الحياد المتحيّز، ويرى ضرورة اتّخاذ موقفٍ واضحٍ من الواقع أو الوقائع، بناءً على ما هو حقٌّ وحقيقيٌّ، وليس بناءً على الرغبة في تجنّب اتّخاذ موقفٍ مؤيّدٍ أو معارضٍ لهذا الطرف أو ذاك. فحتّى إذا كان من الممكن تنفيذ هذه الرغبة شكليًّا وعلى الصعيد النظريّ، فإنّ هذا التنفيذ ينطوي، ضمنيًّا وعلى الصعيد العمليّ، على موقفٍ متحيّزٍ وغير حياديٍّ، لأنّه يتناسب مع مصالح ورغبات طرفٍ دون آخر. وباختصار، الحياد أو الوسطيّة هي موقفٌ تقييميٌّ وقيميٌّ بالضرورة. وفي حالة الثورة السوريّة، تبدو لا - حياديّة الموقف الوسطيّ واضحةً في آراء ومواقف بعض الوسطيّين الإعلاميين، بل حتى في مواقف بعض المعارضين السوريين "المزعومين" الذين يصرّون على الحديث عن المسؤوليّة المشتركة للأطراف السوريّة المتصارعة عن الجرائم الكثيرة والكبيرة المرتكبة في هذا الصراع، من دون الخوض الضروريّ في تفاوت مسؤوليّة كلّ طرفٍ، ومن دون الانتباه إلى جدل العلاقة بين السبب والنتيجة، في هذا الإطار.

لكن إذا كان الحياد أمرًا مستحيلاً، من حيث المبدأ، في المعرفة عمومًا، وفي تلك المتعلقة بالشؤون السياسيّة خصوصًا، فهذا لا يعني أنّ تلك الاستحالة تفضي إلى استحالة بلوغ درجةٍ ما من الموضوعيّة، في هذا الخصوص. والموضوعية، بوصفها سمةً للمعرفة، تعني التعبير الدقيق نسبيًّا وجزئيًّا، عن الواقع الموضوعيّ، كما يبدو لنا، من منظورٍ ما. وإذا اتّخذنا من حالة الثورة السوريّة مثالاً لتوضيح هذه الفكرة، يمكن تفهّم العوامل التي أفضت إلى المماهاة بين الحياد والموضوعيّة، أو بين عدم الحياد وعدم الموضوعيّة، إذا انتبهنا إلى ممارسة بعض المتحزبين الأيديولوجيّين الذين يغضّون الطرف، بوعيٍ أو بدونه، عن سلبيّات الاتّجاه الذي يؤيدونه وعن نسبيّة الحقيقة التي يمثلها ومحدوديّتها. فبعض المؤيدين لـ "الثورة السوريّة" يرون في أيّ انتقادٍ أو حتى نقدٍ لبعض الممارسات السلبيّة لـ "الثوّار"، أو للمحسوبين عليهم، موقفًا غير ملائمٍ ولا مقبولٍ.

ويسعى أمثال هؤلاء المتحيّزين إلى الثورة إلى إنكار هذه الممارسات أو تبريرها أو التقليل من أهميّتها. وفي مثل هذه الحالات، يمكن بالطبع الحديث عن التأثير السلبيّ للتحيّز أو لعدم الحياد على الموضوعيّة. لكنّ هذه الحالات الشائعة لا تعني أنّ كلّ مؤيّدٍ للثورة، أو متحيّزٍ إليها، سيسلك بالضرورة هذا السلوك، وسيتبنى بالتأكيد هذه النظرة الأحاديّة غير الموضوعيّة.

ربما كان من الممكن إظهار عدم وجود ترابطٍ ضروريٍّ بين عدم الحياد وعدم الموضوعيّة، من خلال المقارنة بين موقف المنحازين إلى الثورة أو مؤيّديها وموقف المنحازين إلى النظام أو مؤيّديه. ولكي تكون المقارنة منصفةً، نسبيًّا على الأقل، سنحاول أن تكون المقارنة متعلّقةً بموضوعٍ واحدٍ، ألا وهو: الحصار الذي فرضته قوات النظام أو قوات معارضيه على بعض المدن أو المناطق السوريّة. فمنذ بداية الثورة تعرّض عدد كبيرٌ من المناطق السوريّة لحصارٍ خانقٍ، مُنع فيه إدخال كلّ المواد الغذائيّة والطبيّة والمحروقات وغيرها من الحاجات الأساسيّة والضروريّة إلى تلك المناطق. وقد مارست قوات النظام سياسة التجويع والحصار هذه على درعا والغوطة الشرقية والجزء المحرّر من مدينة حمص... إلخ، في حين قامت قوات المعارضة بممارسة هذا الفعل الإجراميّ في الجزء الغربيّ من مدينة حلب، وفي عفرين ونبل والزهراء... إلخ. وقد أعلن الكثير من الثوّار أو من مؤيديهم رفضهم التامّ لقيام بعض كتائب الثوّار أو المحسوبين عليهم بهذا الفعل الشنيع، وخرجت مظاهراتٌ في بعض المناطق المحرّرة ضدّ هذا الحصار وضدّ كلّ من يمارسه أو يؤيّده أو يبرّره؛ وفي المقابل، نجد أنّ مؤيدي النظام لم يصدر عنهم أيّ اعتراضٍ فعليٍّ أو حقيقيٍّ، أو حتى رمزيٍّ، على ممارسة قوات النظام لهذا السلوك الوحشيّ؛ لا بل يمكن القول إنّ الكثير من المتحيّزين إلى النظام لم يروا في هذا الحصار أو في قصف المدن بالبراميل أو بالصواريخ البالستيّة أيّ أمرٍ شائنٍ، وذهب البعض، في دفاعه عن النظام، إلى درجة إنكار حصول هذا الأمر أصلاً. ويتنافى عدم الحياد هنا، تنافيًا كاملاً تقريبًا، مع الموضوعيّة. لكن لا ينبغي تعميم حالة "المنحبّكجيّة" السوريّة على كلّ حالات عدم الحياد. فهذه الحالة هي حالةٌ مَرَضيّةٌ، بالمعنى الأخلاقيّ، على الأقلّ. ولهذا السبب، وبسبب طبيعة النظام الاستبداديّة، لم يحصل أن قام المؤيدون للنظام بأيّ مظاهرةٍ أو حركة احتجاجٍ ضدّه، ولا يمكن تصوّر حصول ذلك أصلاً. والمقصود بالنظام هنا ليس السلطة

الإسميّة المتمثّلة في الحكومة ومجلس الشعب وما شابه، وإنّما المقصود هو السلطة الفعليّة المتمثّلة في القوى الأمنيّة والعسكريّة بقيادة الأسرة الحاكمة.

ونحن لا نريد الاكتفاء بفضّ الترابط الضروريّ المزعوم بين الحياد والموضوعيّة فقط، وإنّما نريد أيضًا أن نؤكّد أنّ عدم الحياد قد يساعد على تعزيز المعرفة الموضوعيّة، أكثر من كونه يمثّل بالضرورة عائقًا أمام تلك المعرفة. فتحيّزنا إلى طرفٍ ما يمكن أن يساعدنا على امتلاك فهمٍ أكبر وأعمق لهذا الطرف. ومن المفيد التذكير هنا بقول دلتاي "إنّنا نفهم الإنسان ونفسّر الطبيعة". فنحن نستطيع، من حيث المبدأ، فهم البشر عمومًا، لأنّنا مثلهم أو لأنّهم مثلنا، بمعنًى ما. ويعني الفهم هنا إدراك المعقوليّة، والإمساك بالمعنى، في إطارِ كلّيّةٍ ما متسقةٍ. أما التفسير فيعني هنا ردّ نتيجةٍ ما إلى أسباب ما، من دون الحديث عن معنًى منطقيٌّ أو عضويٌّ ما لهذا الترابط بين السبب والنتيجة. فليس هناك ترابطٌ عضويٌّ ضروريٌّ بين هبوب الرياح وسقوط شجرةٍ ما، لكن ثمّة ترابطٌ قويٌّ وصميميٌّ بين الفعل الإنسانيّ وغاياته. ويمكن للانتماء إلى طرفٍ ما، وللتحيّز إليه وإلى ما يفعله، أن يساعد بالتأكيد على تكوين فهمٍ أكبر لطبيعة هذا الطرف، وللمعقوليّة الداخليّة لفعله ولمسوّغاته وغاياته، بدلاً من الاكتفاء بتفسيرها من الخارج، أي ردّها أو اختزالها إلى عوامل اقتصاديّةٍ واجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ.. إلخ. ولهذا، لم يستطع بعض "العقلانيين" فهم الثورة السوريّة، لأنّهم أرادوا التفكير فيها من خلال منطقٍ غريبٍ عنها، منطق العقل الحسابيّ، الذي لا يرى مسوّغًا للفعل سوى النتائج الإيجابيّة التي يمكن أو يُرجّح أن يفضي إليها، أمّا المعقوليّة ذات البعد الأخلاقيّ – النفسيّ، التي تربط الفعل بحيثيّاته وسوابقه، أكثر مما تربطه بنتائجه وبالمصالح الخاصّة أو العامّة التي يحقّقها، فقد ظلّت هامشيّةً أو غائبةً، في ظل هذا التفكير "العقلانيّ".

2- الثورة (السوريّة) بين المعقوليّة والعقلانيّة

لمصطلحي العقلانيّة والمعقوليّة قصّةٌ طويلةٌ ومعقّدةٌ في تاريخ الفلسفة عمومًا، وفي تاريخ الفلسفة السياسيّة خصوصًا. وفي هذا التاريخ، تتنوّع العلاقة بين هذين المصطلحين، فنجدّ التناقض أو التضادّ القطبيّ، من جهةٍ أولى، والتماهي أو تضمّن أحد المصطلحين للآخر، من جهةٍ ثانيةٍ، والتداخل أو التشابك، من جهةٍ ثالثةٍ. ونعتقد

بإمكان استخدام هذين المصطلحين لقراءة موقفين متمايزين من مفهوم الثورة عمومًا، ومن الثورة السوريّة خصوصًا.

الفعل العقلانيّ هو الفعل المتأسّس على العقل الحسابيّ، وهو فعلٌ مدفوعٌ بالمصلحة الخاصّة أو العامّة التي يمكنه تحقيقها، ويكون ناجحًا ومسوّغًا بقدر تحقيقه هذه المصلحة. ويتطابق هذا المفهوم للعقلانيّة مع المفهوم المستخدم في "نظريّة الخيار العقلانيّ"، لكنّه يختلف عنها في أنّه يضيف مفهوم المصلحة العامّة إلى مفهوم المصلحة الخاصّة التي ترى فيها تلك النظريّة الهدف الوحيد للفعل العقلانيّ. ويمكن مصالحة مفهومنا عن العقلانيّة، جزئيًّا ونسبيًّا، مع مفهوم العقلانيّة لدى "أمارتيا صِن" الذي يرى أنّ عقلانيّة فعلٍ ما تكمن في كونه قادرًا "بالحجّة والمنطق على اجتياز اختبار الامتحان النقديّ". ويمكن تحقيق هذه المصالحة الجزئيّة، إذا اتّخذنا من مدى نجاح الفعل في تحقيق المصلحة الخاصّة أو العامّة معيارًا للمحاكمة النقديّة التي ينبغي له اجتيازها. وباختصار الفعل العقلانيّ هو فعلٌ غائيٌّ تحرّكه النتيجة المتوخاة أو المرغوبة، والمتمثّلة في المصلحة الخاصّة أو العامّة.

تختلف المعقوليّة عن العقلانيّة في كونها لا تتأسّس، بالدرجة الأولى، على المصلحة النفعيّة، بغض النظر عن كون هذه المصلحة عامّةً أو خاصّةً، كما إنّها لا تنبني على حسابات المكاسب والخسائر؛ وبالتالي هي لا تضع نتائج الفعل معيارًا لمحاكمة مدى ضرورة أو عدم ضرورة القيام به. ما هو معقولٌ يتحدّد وفقًا لمدى المقبوليّة الأخلاقيّة – النفسيّة للفعل أو للواقع الذي يتعامل معه. وهكذا تحيل المعقوليّة إلى "حساسيّةٍ أخلاقيّةٍ" تفتقدها العقلانيّة الحسابيّة، كما يقول "جون رولز" محقًّا، في سياق تمييزه بين المعقول والعقلانيّ. وتبرز المعقوليّة، بشكلٍ واضحٍ، في حالات الفعل القائم على أسسٍ أخلاقيّةٍ – نفسيّةٍ ما. وعدم اكتراث الفعل المعقول، نسبيًّا وجزئيًّا، بالنتائج التي يمكن أن يُفضي إليها، لا يعني أنّه ليس فعلاً غائيًّا؛ بل يعني أنّ غائيّة هذ الفعل ليست قائمةً على حساب للنتائج الممكنة أو المرغوبة، وإنّما تنبني هذه الغائيّة على أساس الموقف الذي ينبغي اتّخاذه تجاه وضعٍ ما. ففي حالة تعرّض شخصٍ ما أمامنا للاعتداء، تقتضي المعقوليّة الدفاع عن هذا الشخص والعمل على إيقاف هذا الوضع غير المقبول، أخلاقيًّا ونفسيًّا؛ أمّا العقلانيّ فربما يمتنع عن التدخل، إذا اعتقد أنّه لن يستطيع تحقيق مصلحةٍ ما من وراء هذا التدخّل، وأنّ مصلحته الخاصّة قد تتضرّر بشدّةٍ، من جرّاء هذا التدخّل.

في مقاربة الفعل الثوريّ، انطلاقًا من هذين المفهومين، نعتقد أنّ ما يميّز هذا الفعل، بالدرجة الأولى، هو معقوليّته وليس عقلانيّته. فالفعل الثوريّ يتماهى مع رفضٍ أخلاقيٍّ – نفسيٍّ لواقعٍ أو نظامٍ سياسيٍّ ما، ويتمّ التعبير عن هذا الرفض، على الرّغم من، أو بغضّ النظر – جزئيًّا ونسبيًّا على الأقلّ – عن النتائج التي يمكن أن تنتج عن هذا الفعل؛ وهي نتائج قد تلحق ضررًا كبيرًا بالمصلحة العامّة وبالكثير من المصالح الخاصّة، على المدى القريب أو المنظور، على الأقلّ. وتحصل الثورة عندما لا يرى عددٌ كبيرٌ من "المواطنين" معقوليّةً في استمرار واقعٍ أو نظامٍ سياسيٍّ ما، ولا إمكانيةً لتغييره بالطرق الإصلاحية أو القانونية المتاحة، ويرون بموازاة ذلك، ضرورةً أخلاقيّةً – نفسيّةً في التحرّك ضدّ هذا الواقع أو النظام، وتغييره تغييرًا جذريًّا. فمعقولية الفعل الثوري أو مقبوليّته مرتبطةٌ بعدم مقبولية ولا معقولية الواقع أو النظام السياسيّ، الذي تحصل الثورة ضدّه. وتتأسّس معقوليّة الفعل الثوريّ على ما هو سابقٌ على هذا الفعل أو متزامنٌ معه، وليس على ما يمكن أو ما يجب أن يأتي لاحقًا. ولا يملك الفعل الثوري – بوصفه فعلاً معقولاً مُستنفَدًا في ما حصل أو يحصل – تصوّرًا واضحًا عن المستقبل. ويتمّ اختزال المستقبل المنشود إلى نفيٍّ أو سلبٍ للحاضر المنبوذ. فمعقوليّة الفعل الثوريّ تجعله فعلاً هدّامًا، يستغرقه السعي إلى تقويض أركان الواقع أو النظام المرفوض، لدرجةٍ لا تسمح له بالتفكير كثيرًا في رسم تفاصيل أو أسس بناء المستقبل المنشود. لكنّ الهدم أو التقويض الذي يقوم به الفعل الثوريّ هو مرحلةٌ ضروريّةٌ لأيِّ عمليّة بناءٍ أو تأسيسٍ لاحقةٍ.

ولا تفضي معقوليّة الفعل الثوري إلى تعارضه بالضرورة مع العقلانيّة، إذ يمكن للعقلانيّة أن تتكامل مع معقوليّة الثوريّ بقدر ما تسخّر هذه العقلانيّة ذاتها لخدمة الفعل الثوريّ ومنطقه القيميّ – النفسيّ، بدلاً من التّفرّغ لانتقاده، وفقًا لمنطقٍ غريبٍ عليه، ألا وهو منطق العقل الحسابيّ.

ونجد في حالة الثورة السوريّة مثالاً نموذجيًّا على جهل أو تجاهل العقلانيّة لأسس الفعل الثوريّ ومعقوليّته. فثمّة من ينتقد الثورة السوريّة؛ لأنّ قيامها أفضى إلى نتائج كارثيّةٍ على مستوى الدولة والمجتمع والأفراد، في الوقت نفسه. ويتجاهل هؤلاء المنتقدون، لدرجةٍ أو لأخرى، أنّ الثورة ونتائجها الكارثيّة هي، في مجملها وبدورها،

نتيجةٌ "طبيعيّةٌ" لقمعٍ وحشيٍّ، وفسادٍ شاملٍ تاريخيٍّ، استمرّ لعقودٍ. إنّ قيام الثورة السوريّة واستمرارها هو انتصارٌ لشجاعة المعقوليّة الرافضة، على جُبْن العقلانيّة الخاضعة. ففي سورية ما قبل الثورة، ساد منطق العقلانيّة الخانعة والساعية إلى المصلحة الخاصّة، لفترةٍ طويلةٍ. ومع الثورة فقط، بدأت ملامح المعقوليّة الأخلاقيّة بالبزوغ والبروز والشيوع. ويعتقد بعض العقلانيّين أنّ النتائج الكارثيّة للثورة (وهي بالأحرى نتائج قمعها) ينبغي أن تدفع الثوّار إلى إعادة "حساباتهم" وإلى "الاستسلام" مؤقّتًا، لتجنيب البلاد والعباد حصول المزيد من هذه النتائج الكارثيّة. وبغضّ النظر عن عدم وجود هذه "الحسابات" لدى المؤمنين بمعقوليّة الثورة، وعن لا أخلاقيّة هذا "الاستسلام" المنشود عقلانيًّا، إلا أنّه ينبغي التشديد على نقطةٍ أساسيّةٍ، في هذا الخصوص:

من زاويّة التفكير العقلانيّ، يتميّز الإنسان عن بقيّة الكائنات الحيّة بأنّه كائنٌ عاقلٌ "أو عقلانيٌّ"، ولهذا يرى العقلانيّ أنّه ينبغي للثوّار السوريّين الاستسلام والإذعان، تجنّبًا لما هو أسوأ؛ في المقابل، وانطلاقًا من قيم المعقوليّة، يتميّز الإنسان الثائر عن بقيّة البشر، وعن معظم الحيوانات، على الأقلّ، بأنّه كائنٌ ذو كرامةٍ، ولهذا يرى هذا الإنسان أنّه لا ينبغي له، بل لا يمكنه، ولا يجب عليه، الخضوع والاستسلام، "مهما كلّف الأمر".

أفكار عن الثورات أو الانتفاضات الاحتجاجية السائدة حاليًا في العالم العربي(*)

على الرغم من أنّ النقاش المختلف والمتعدد التوجهات في أمور السياسة الداخلية، في هذا البلد العربي أو ذاك، هو، منذ عقود طويلة، أحد المحرمات الثابتة في معظم بلادنا العربية، إلا أنه ليس من النادر أن يتم التطرق في الكثير من المناسبات والأحيان إلى هذه المسائل، وإلى نظام الحكم، في هذا البلد العربي أو ذاك، من حيث طبيعته وآلياته ونتائجه وما إلى ذلك. ويهدف هذا المقال إلى إخراج بعض أفكار هذه النقاشات من العتمة إلى النور. وقد تساعد محاولة نقل هذه الأفكار، من مستوى الثقافة الشفاهية إلى مستوى الثقافة المكتوبة، على تخفيف حدة هذا التابو، من جهةٍ أولى، وعلى إغناء هذه الأفكار والاعتناء بها، في وقتٍ واحدٍ، من جهةٍ ثانية. وهناك أملٌ في أن يسهم ذلك في زيادة الحراك السياسي الذي تشهده بلادنا العربية حاليًّا. والمنهج الذي سأتبعه خلال عرض كل فكرة من هذه الأفكار يقوم على طرح الفكرة وبيان معقوليتها النسبية والجزئية أولاً، قبل محاولة تبيان أوجه قصورها عن التعبير الكامل عن الواقع الذي يُفترض أنها تسعى لتمثيله نظريًّا. وسيتم السعي بعد ذلك لطرح ما يناقض هذه الأفكار ويكملها في الوقت نفسه. ولا يُخفى على المنشغلين بالفلسفة أنّ هذا المنهج يُحاكي بدرجة ما المنهج النقدي لكانط، والذي تبناه لاحقًا الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في الكثير من بحوثه. ويتألف هذا المنهج النقدي باختصار من لحظتين متكاملتين: تقوم الأولى على إبراز مشروعية ومعقولية شيء أو فكرة ما، في حين تختص اللحظة الثانية بالتشديد على إبراز حدود هذه المشروعية أو المعقولية.

يشيع الحديث عن **المركزية الأوروبية أو الغربية** أو ما شابه. ويتضمن هذا الحديث القول بدونية بعض الشعوب غير الأوروبية: فالعرب أو الأفارقة أو "الشرقيون" هم، في

(*) نُشر في: موقع الأوان، ملف انتفاضات العالم العربي (24)، 2011/4/13.

نظر بعض أقطاب هذه المركزية، أشخاص عاطفيون ويميلون إلى تقديس الفرد الحاكم، وهم، بمعنىً ما، غير قادرين على الاتصاف بالعقلانية، أو التمتع بالحرية، أو إنشاء أنظمةٍ سياسيةٍ ديمقراطيةٍ. والتاريخ، قديمه وحديثه، يوفّر الكثير من القرائن التي تدعم هذه الفكرة التي ترقى إلى مستوى النظرية أحيانًا، بحيث يتم هذا الحديث أو التوصيف بطريقة ماهويةٍ أنطولوجيةٍ، وليس فقط بطريقةٍ تاريخانيةٍ. والحديث بطريقةٍ ماهويةٍ يعني هنا القول إنّ طبيعة هذه الشعوب لا تنسجم كثيرًا مع قيم العقلانية والحرية والديمقراطية، بالمعنى العام لهذه المصطلحات. وعلى الرغم من لا – تاريخانية هذه النظرية، فإنها لا تجد حرجًا في البرهنة على طرحها من خلال إيراد الأمثلة أو الوقائع التاريخية المؤيدة لهذا الطرح بمعنىً ما، والمشيرة إلى هذا العصر أو ذاك، أو هذه الحادثة أو تلك.

على الرغم من وجود رفضٍ مبدئيٍّ أيديولوجيٍّ وأخلاقيٍّ عامٍّ لهذه الفكرة أو النظرية، واتهامها بالشوفينية والعنصرية وما شابه، إلا أنّنا كثيرًا ما نجد تبنيًّا لها، بوعيٍ وبقصدٍ أو بدونهما، في أفكار كثيرٍ من العرب، المثقفين وغير المثقفين، عن أنفسهم. ويظهر هذا التبني مثلاً في قول المدافعين عن الأنظمة الاستبدادية والديكتاتورية، أو المبررين لوجودها، إنّ **شعبنا لا يستحق الحرية** وهو غير قادرٍ على ممارستها في الميدان السياسي على الأقل. ولتبرير هذه النظرة أو النظرية يُشار إلى عدم نضج وعي معظم أفراد الشعب وطائفيتهم أو عشائريتهم أو قبليتهم أو حتى لا – أخلاقيتهم في كثيرٍ من المواقف أو الأحيان. وهم لا يعدمون الكثير من أقوال أو أفعال الكثير من الأفراد والمسؤولين التي تؤيد جزئيًّا ما يذهبون إليه بطريقةٍ ما، مقنعةٍ نسبيًّا. وبعض المتبنين لهذه الفكرة لا يحاولون زعم ديمقراطية هذه الأنظمة الاستبدادية أو عدم ديكتاتوريتها، ولا يجدون حرجًا في القول إنّه "**كيفما تكونوا يُولّ عليكم**"، وإن شعبًا غير واعٍ، ولا يفهم حقًّا لا معنى الحرية ولا كيفية ممارستها، لا بد أن يحكمه نظامٌ سياسيٌّ ديكتاتوريٌّ واستبداديٌّ يعبّر عن طبيعته اللاعقلانية والمضادة للحرية بمعنى ما. ويذهب مؤيدو هذه النظرية إلى القول إنّ واقع المجتمع برمته لا يسمح بإعطاء الشعب حريته أو ممارسته لها، بسبب فساد معظم وربما كل المؤسسات في الدولة ومعظم المسؤولين عنها.

بعيدًا عن مناقشة النظرية المركزية بأبعادها العرقية أو الشوفينية، أجد في هذا القول بعضًا من الصواب أو الحقيقة، على المستوى السياسي والاجتماعي، هذا إذا أمكن

بالفعل تقسيم الحقيقة. فعلى صعيد السياسي، تتطلب ممارسة الحرية، ممارسةً رشيدةً وعقلانيةً، الكثير من الأمور التي نفتقدها بوصفنا أفراد شعب عربيٍّ، لدرجةٍ أو لأخرى. فممارسة الحرية في العمل السياسي، ممارسةً سليمةً نسبيًّا أو جزئيًّا، تتطلب الكثير من الخبرات والتراكمات التاريخية في هذا المجال. والحرية بدون ضوابط داخلية لدى البشر وخارجية في المؤسسات يمكن بسهولة أن تتحول إلى فوضى غير خلّاقة. ونحن نفتقد إلى الكثير من هذه الضوابط والمؤسسات. ومن الصعب في الكثير من البلدان الاعتماد على المؤسسات القائمة لضبط ممارسة الحرية. ومن الصعب أيضًا الاعتقاد بإمكانية خلق مؤسسات جديدة بالسرعة الكافية. كما أنّ ثقافة التعايش مع الاختلاف، سواء على الصعيد الفردي أو الجمعي، غير سائدة في دولة ومجتمع اعتدنا فيهما غالبًا على سيادة رأيٍ واحدٍ وحزبٍ واحدٍ ورئيسٍ أبديٍّ واحدٍ... إلخ. وهكذا، فهناك مخاوف محقةٌ من أن تؤدي ممارسة بعض الشعوب والأفراد أو المجتمعات للحرية السياسية إلى اضطراباتٍ ونزاعاتٍ وانقساماتٍ دينيةٍ أو طائفيةٍ أو عرقيةٍ وما شابه، بما يؤدي في النهاية إلى تقسيم البلد أو الوطن وتبديد مقدراته وإفقار وتقتيل شعبه.

إنّ المعقولية النسبية والجزئية التي يمكن تبينها في النظرية القائلة بأن واقع دولنا أو مجتمعاتنا عمومًا وواقع شعبنا خصوصًا لا يسمحان بممارسة هذا الشعب لحريته، وبناء ديمقراطيته، في المستقبل المنظور على الأقل، يجب ألا تحجب حدود هذه المشروعية وجزئيتها ونسبيتها. إذ يجب التأكيد بدايةً أنّه، ومن حيث المبدأ، وبمعنىً أخلاقيٍّ وإنسانيٍّ، لا يوجد شعبٌ لا يستحق الحرية. وإذا كانت هناك أسبابٌ تدفعنا إلى القول إنّ الشعب غير قادرٍ على ممارسة الحرية، ممارسةً سليمةً وكاملةً، وإنه بالتالي غير جدير بها، فهل يمكن أن يدفعنا هذا إلى القول إنّ هذا الشعب يستحق أن يُحكم من قبل نظام ديكتاتوريٍّ يدوس شعبه ببوطٍ عسكريٍّ، بالمعنيين الحرفي والمجازي لهذا التعبير؟ أرى أنّ الخطأ النسبي، الذي تقع فيه النظرية القائلة إنّ شعبنا غير جدير بالحرية، يكمن في أنها تنطلق في حكمها من صفاتٍ معينةٍ ترى أن شعبنا وواقعنا عمومًا يتصفان بها، بدلاً من الانطلاق من لامقبولية ورفض الاستبداد وقمع الحرية وامتهان الكرامات والإفقار والزج في السجون والتقتيل والتشريد أو التهجير، وغير ذلك مما تعرضت وتتعرض له شرائح واسعة من شعوب البلاد العربية. إنّ الانطلاق من الرفض المبدئي لهذه الأمور

يعني ضرورة البحث، نظريًّا وعمليًّا، عن طرق وآليات التخلص منها وبناء بديل سياسي مناسب لها. ولا يوجد في كثيرٍ من الأحيان، وربما دائمًا، بديلٌ أنسب من الديمقراطية. والديمقراطية هنا ليست نموذجًا جاهزًا نستورده من هنا أو من هناك، من دون أن ينفي هذا طبعًا إمكانية، بل وضرورة، الاستفادة من تجارب الدول والشعوب الأخرى في هذا المجال. الديمقراطية هنا تعني، فيما تعنيه، الاعتراف بطبيعية التعددية والاختلاف على كافة الصعد والمستويات، وقوننة الصراع السلمي بين مختلف التيارات والآراء، بطريقةٍ مؤسساتيةٍ وقانونيةٍ، منظمةٍ وعادلةٍ وشفافةٍ. الديمقراطية تعني حكم الشعب لنفسه عن طريق اختياره لممثليه بانتخابات تجري بطريقةٍ نزيهةٍ وشفافةٍ، في ظل قوانين تحفظ الحريات الأساسية والثانوية للمواطنين، وتسمح بالتعددية السياسية وتتأسس عليها، وتؤكد مبدأ التداول السلمي للسلطة. الديموقراطية تعني أيضًا الاستقلال النسبي والفعلي للسلطات عن بعضها البعض، مع التأكيد خصوصًا على استقلالية وفعالية القضاء.

للديمقراطية، حتى في أعلى درجات تطبيقها رقيًّا أو تطورًا، مساوئ كثيرةٌ وكبيرةٌ. وهناك أسئلةٌ عميقةٌ جرى طرح بعضها سابقًا، وتُطرح الكثير منها حاليًّا، تتعلق بمدى ديمقراطية الديمقراطيات الحالية، إذا صحّ التعبير. لكن جُلّ هذه السلبيات والمساوئ والتساؤلات يتعلق بآلية وكيفية تطبيق المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية، أكثر من تعلقها بهذه المبادئ بالذات. وهذه السلبيات والمساوئ قد تزداد كثيرًا في الديمقراطيات الوليدة أو التي يمكن أن تُولد في بلدانٍ يفتقر واقعها إلى الكثير من متطلبات النظام الديمقراطي. وكما أسلفت، هذا هو واقع الحال في معظم وربما كل بلادنا العربية، وبدرجاتٍ متفاوتةٍ. للديمقراطية مساوئ ومحاذير ولا شك، لكن ليس هناك سبيلٌ واقعيٌّ وإيجابيٌّ للتخلص من أكبر قدر ممكن من هذه المساوئ والسلبيات إلا بمزيدٍ من التطبيق الفعلي والمناسب لمبادئ أو أسس الديمقراطية. وهذا يتطلب مراجعةً دوريةً ودائمةً لآليات تطبيقها، ولمدى تحقيقها أو تجسيدها لهذه الأسس والمبادئ. وباختصار لا حل أو مواجهة إيجابية لمشاكل أو سلبيات الديموقراطية إلا بمزيد من الديمقراطية.

ما الذي يمكن قوله في خصوص فكرة "**كيفما تكونوا يُولّ عليكم**"؟ يمكن التشديد أولاً على الفكرة المضادة والمكملة لها، في نفس الوقت، وأقصد بذلك فكرة "**كيفما يولّ**

"عليكم تكونوا". صحيحٌ أن المسؤولين، بمختلف مراتبهم ومسؤولياتهم، هم غالبًا، بل دائمًا، من الشعب، وهم لذلك يعبرون، بدرجةٍ أو بأخرى، عن طبيعة تكوينه الثقافي والاجتماعي والسياسي... إلخ، لكن من الصحيح أيضًا أنّ تمثيل الرئيس للمرؤوس في حالة النظم الديكتاتورية يكون بعيدًا عن رغبة معظم المرؤوسين وتطلعهم إلى حياة حرةٍ كريمةٍ. فالاختلاف الرئيس بين النظامين الديمقراطي والديكتاتوري يكمن في أنّ مصدر السلطة وشرعيتها، في النظام الأول، ينبع من القاعدة أي من الجماهير، والدور المفترض لقمة الهرم يكمن في العمل على تحقيق تطلعات الشعب وتمثيلها بأفكارٍ وإجراءاتٍ ملائمةٍ. ومن دون ذلك، يفقد الرئيس شرعيته، ويمكن إسقاطه بوسائل متعددةٍ (حجب الثقة في البرلمانات أو المجالس النيابية، خسارة الانتخابات في صناديق الاقتراع، القيام بمظاهرات ضخمة تبين وجود عدم رضىً كبيرٍ عن أداء الرئيس، ... إلخ) يجب أن يوفّرها دائمًا النظام الديمقراطي. في المقابل نجد أنّ مصدرَ السلطة في النظام الديكتاتوري يأتي أساسًا من امتلاك النظام والقائمين عليه للقوة العسكرية والأمنية وما شابه. وبدلاً من أن يعمل النظام على تمثيل شعبه بالسعي إلى تحقيق تطلعاته وتحسين أحواله، بحيث يعيش هذا الشعب **بحريةٍ** وكرامةٍ، نجده يتعامل مع أفراد هذا الشعب بوصفهم رعايا لا بوصفهم مواطنين؛ ويصبح همه الأول، في هذا الإطار، هو الترويج لأيديولوجيةٍ مشرعِنةٍ لوجوده ولأهمية استمرار هذا الوجود. ويُرهن وجود الدولة أو ما يُسمى بالوطن ووحدته بشخص الحاكم الديكتاتور. ويُطبَّق مبدأ "فرق تسد"، واللعب على وتر الاختلافات العرقية والدينية والطائفية والقبلية وما شابه. وينتج عن ذلك غالبًا ضعفٌ نسبيٌّ وكبيرٌ في الشعور الوطني والتعاضد أو التلاحم بين معظم فئات أو أفراد البلد الواحد. وبسبب ذلك، يتراوح شعور الكثيرين من أبناء الدولة أو الوطن الواحد، بعضهم تجاه بعض، بين اللامبالاة والريبة والخوف والعدائية أو حتى الحقد. ولهذا السبب ولغيره من الأسباب، يجب التشديد على القول "كيفما يولّ عليكم تكونوا"، بالقدر نفسه، وربما أكثر، من التشديد على القول "كيفما تكونوا يولّ عليكم". ويمكن القول إنّ القول الثاني ينطبق على النظم الديمقراطية أكثر من انطباقه على النظم الديكتاتورية التي ينطبق عليها، في المقابل، القول الثاني انطباقًا أكبر.

إنّ الضعف النسبي للشعور أو الانتماء الوطني، والسيادة النسبية للانتماءات العرقية والدينية والطائفية والمناطقية والقبلية وما شابه، يجعل من خطر تفتت الوطن

ونشوب حرب أهليةٍ بصبغةٍ دينية أو عرقيةٍ أو قبليةٍ أو ما شابه، أمرًا ممكنًا وواقعيًّا دائمًا. ولهذا، يقبل البعض أو الكثيرون، على مضضٍ أو بدونه، بربط الوطن بشخص الزعيم القائد الرئيس أو الأمير أو الملك "الأبدي". وعند الحديث عن أي مطالبةٍ بتغيير الرئيس ونظام حكمه الديكتاتوري، يلجأ البعض إلى التلويح بفزاعة البديل المحتمل. ويعلنون عدم رغبتهم في الانتقال من السيئ إلى ما هو أسوأ. ويتجسد هذا الأسوأ غالبًا في حرب أهليةٍ أو دولةٍ دينيةٍ أو طائفيةٍ متطرفةٍ تضيّق على الحريات. ولعل تجربة العراق بعد سقوط الديكتاتور صدام تبين المعقولية النسبية لهذا القول، من دون أن ينفي ذلك طبعًا الخصوصية النسبية للتجربة العراقية في الانتقال من الديكتاتورية إلى الديمقراطية، وإيجابيات هذه التجربة، والآفاق المستقبلية الإيجابية الكبيرة التي أفسحت هذه التجربة لإمكانية وجودها.

في الرد على التخويف مما يُنظر إليه على أنه بديلٌ أسوأ من واقعٍ أو نظامٍ اجتماعيٍّ – سياسيٍّ – ديكتاتوريٍّ سيّئ، أرى أنّه يمكن، بل ويجب، التركيز على بعض النقاط الأساسية:

أولاً – يزداد غالبًا حال البديل أو البدائل سوءًا مع استمرار وجود النظام الديكتاتوري صاحب المصلحة المباشرة في تخويف الناس، أفرادًا وجماعاتٍ، بعضهم من البعض الآخر. ولا مجال لتحقيق الوحدة الوطنية الحقيقية والأمن والأمان الفعليين إلا بالتخلص من النظام الديكتاتوري الذي يقوم بتحويل الاختلافات بين أفراد الشعب وفئاته إلى خلافاتٍ وانقساماتٍ تكون أشبه بقنابل موقوتةٍ يهدد النظام بتفجُّرها، أو بالأحرى بتفجيرها، حين تُطرح فكرة استبداله، أو حتى إصلاحه، أو قيام أي معارضةٍ له أو ضده. ولهذا لا معنىً حقيقيًّا لربط فكرتي الوحدة الوطنية والأمان ببقاء نظامٍ اتُّفِق على ديكتاتوريته. ولا يمكن منطقيًّا وواقعيًّا اللجوء إلى منطق الثالث المرفوع في الحديث عن العلاقة بين الوحدة الوطنية والأمان من جهةٍ، والحرية والديمقراطية، من جهةٍ أخرى. فوفقًا لهذا المنطق، إما أن نقبل بالنظام الديكتاتوري، إذا أردنا الوحدة الوطنية والأمان، وإما أن نضحي بهما، في سعينا إلى الحرية والديمقراطية. وعلى الرغم من كلّ الدعايات الوطنية الأيديولوجية التي يسوّقها النظام من خلال إعلامه ومؤسساته المختلفة، إلا أن هذه الوطنيات هي غالبًا زائفة، لأنه يتم اختزال الوطن بشخصٍ يُشدِّد

على ضرورة وجوده واستمراره، حمايةً وخدمةً للوطن والشعب ووحدتيهما المزعومة. وهكذا، فإنّ بقاء الديكتاتور في منصبه يكون غالبًا نتيجةً لعاملين أساسيين مهمين: أولهما استخدام الديكتاتور لقوى الأمن أو الجيش، أو كليهما، لقمع وإضعاف أو حتى إنهاء كل معارضةٍ وكل إمكانيةٍ لقيام بديلٍ حقيقيٍّ له؛ والثاني هو خوف الشعب من البدائل المتوفرة، والتي تظهر غالبًا على شكل حرب أهليةٍ محتملةٍ، بل ومرجَّحَةٍ. ولهذا السبب ولأسباب أخرى، يجب التشديد على التلازم والترابط المنطقي والواقعي بين الأمان والوحدة الوطنية، من جهةٍ، ونظام الديمقراطية والحريات، وليس نظام الديكتاتورية والاستبداد، من جهةٍ أخرى. وفي العودة إلى التجربة العراقية، يمكن المحاجَّة بالقول إنّ الحرب الأهلية التي سادت في العراق بُعيد وبعد سقوط صدام حسين هي نتاج ديكتاتورية نظام صدام حسين، بقدر كونها نتاجًا لحال المجتمع العراقي آنذاك، ولديمقراطيته الوليدة المشوهة نتيجةً لخضوعه للاحتلال، وتحوله إلى فريسةٍ تتجاذبها قوىً وتوجهاتٌ محليةٌ واقليميةٌ ودوليةٌ متعددةٌ، بعيدةٌ، كل البعد غالبًا، عن المصالح الحقيقية للشعب العراقي نفسه.

ثانيًا – إنّ بديل النظام الديكتاتوري ليس ناجزًا ولا جاهزًا، كما يفترض الكثيرون. فالنضال من أجل إسقاط النظام الديكتاتوري يتضمن، أو يجب أن يتضمن، هو نفسه، نضالاً من أجل خلق البديل المناسب. والنظام الديكتاتوري – نتيجةً لقمعه معظم معارضيه من أحزاب أو أفرادٍ ذوي شعبيةٍ وشخصياتٍ كارزميةٍ أو غيرهم – لا يفسح أصلاً مجالاً لظهور أيّ بدائل حقيقية له. لذا لا يوجد بدائل أكيدة وناجزة لهذا النظام، وإن النجاح في صياغة بديلٍ حقيقيٍّ مرهونٌ بعوامل كثيرةٍ، يأتي في مقدمتها نضال الشعب من أجل خلق هذا البديل وإنجاحه. وهذا برأيي هو أحد أهم الدروس المستقاة أو المستفادة من الثورة المصرية العظيمة، التي يمكن اعتبارها، وبدون مبالغة، إحدى أرقى الثورات التي حصلت في العالم الحديث، على الأقل.

ثالثًا – إنّ تأكيد أنّ البديل غير ناجزٍ يجب أن يترافق مع تأكيد أنّ "طبيعة المجتمع، وطبيعة العلاقات والأفراد المكونين له، غير ثابتةٍ أيضًا. فهذه الطبيعة هي في صيرورةٍ دائمةٍ، وهي ليست أحاديةً، بحيث يمكن القول عن شعب أو مجتمع أو فرد ما إنّه مؤهلٌ أو غير مؤهلٍ، للحرية. فمن ناحية أولى مبدئيةٍ، يجب التشديد على أنّ

الشعب، كل شعب، يستحق، بالمعنى القيمي الأخلاقي والإنساني، أن يكون حرًّا. وهذا الحكم ينطلق من مسلمةٍ أخلاقيةٍ ترى أن الحرية جزءٌ لا يتجزأ من كرامة الشعب، ويجب لذلك السعي إليها والحفاظ عليها دائمًا. ومن ناحية أخرى، يجب التشديد على أنّ "طبيعة" هذا الشعب، بأفراده وجماعاته، هي في حالة صيرورة، وهي حافلةٌ أو حبلى بالكثير من الإمكانيات المختلفة بل والمتناقضة. وحتى في حال وجود نعراتٍ عنصريةٍ عرقيةٍ أو دينيةٍ أو قبليةٍ أو ما شابه، فإنّ هذه النعرات أو الانقسامات يمكن أن تتجاور في نفسية الشعب وثقافته ووجدانه مع توجهاتٍ أو أفكارٍ راقيةٍ إنسانيًّا وأخلاقيًّا وحتى سياسيًّا. وكل هذه الانقسامات والتوجهات ليست إلاّ موجوداتٍ بالقوة. ومن المبرَّر بالتأكيد التخوف من تحقق وظهور ما هو سلبيٌّ أو سيئ منها بمعنىً ما، لكن تحول ما هو موجودٌ بالقوة إلى وجودٍ بالفعل مشروطٌ بعوامل كثيرةٍ يأتي في طليعتها مدى وكيفية نضال الشعب، ووعيه، وفاعلية مختلف شرائحه وفئاته. وبالعودة إلى التجربة المصرية نجد أنّه على الرغم من وجود انقساماتٍ وتوتراتٍ كبيرةٍ بين قسمٍ كبيرٍ من مسلمي مصر وأقباطها، وعلى الرغم من تخوف معظم هؤلاء الأقباط وغيرهم من ظهور دولةٍ دينيةٍ إسلاميةٍ متطرفةٍ، كانت تُعتبر البديل الوحيد وشبه المؤكد للنظام الديكتاتوري السابق، إلاّ أنّ النضال الذي قاده الجيل الشاب في مصر أسهم في خلق بدايات بديلٍ جديدٍ، لم يكن معظمنا يتصور إمكانية وجوده بهذه السرعة، وهذه الطريقة. وكلامي هذا لا ينفي طبعًا أنّ الثورة المصرية لم تكتمل حتى الآن، وأنّه من المبكر الحكم النهائي عليها. فعلى الرغم من إسقاطها للرئيس مبارك وللكثير من أعوانه وأركان حكمه، إلا أنّ بقايا النظام السابق مازالت موجودةً، وجودًا قويًّا نسبيًّا، كما أنّ بناء النظام الديمقراطي البديل مازال غير واضح المعالم، وهو في مراحله الأولية. لكن مقاربتنا للثورة المصرية أو غيرها يجب أن تأخذ في الحسبان ما هو ممكنٌ واقعيًّا. ويمكنني القول، بمعنىً تقريبيٍّ ما: لا أظن أنه كان بالإمكان فعليًّا أفضل مما كان.

وأختم مقالي هذا بنقطةٍ تبدو لي بالغة الأهمية. أظهرت الثورات أو الانتفاضات العربية عمومًا مدى تخلف الفكر العربي السياسي وعجزه عن ملامسة الواقع السياسي والاجتماعي للبلاد العربية ولشعوبها. فقد أدمن الكثيرون منا على جلد الذات، متأثرين بمشاعر اليأس والإحباط الناتجة عن وجودنا في بلادٍ تحكمها أنظمةٌ

استبداديةٌ. وكان هذا أحد أهم العوامل التي جعلتنا ننظر، نظرةً دونيةً، إلى هذا الشعب وإلى مستوى وعيه وممكناته. لكن هذا الشعب تجاوز، بممارسته الفعلية، كل نظريات وتنظيرات المثقفين والمفكرين ومنظري الأحزاب المتهالكة. وصار واجبٌ علينا جميعًا الارتقاء إلى مستوى وعي شعبنا، بعد أن كان معظمنا يعتقد أنه يقوم بمهمةٍ تنويريةٍ، ويسهم في محاولة الارتقاء بمستوى وعي هذا الشعب، ليصل إلى مستوى وعيه المظنون.

لقد سعى الكثير من المفكرين العرب إلى التأثير في الوعي السياسي وغير السياسي لشعوب البلاد العربية، لكنَّ الثورات والانتفاضات المستمرة، في عددٍ كبيرٍ من البلاد العربية، جعلت من المعقول القول إنَّ قدرة الممارسة والوعي السياسيين لعامة شعوب البلاد العربية على التأثير في نظريات وأفكار مفكريه ومثقفيه هي أكبر بكثير من قدرة نظريات وأفكار هؤلاء المفكرين والمثقفين على التأثير في وعي وممارسة هذه الشعوب.

وبذلك فقد ردَّ هذا الشعب اعتباره عمليًّا، وفاجأ نفسه، وفاجأ الجميع، بتحقيق لممكنات لم يستطع أن يلاحظها أغلب، وربما كل، المتابعين. ومن المهم والضروري محاولة التأطير النظري لعملية رد الاعتبار هذه. وهذه الضرورة ليست ضرورةً أخلاقيةً فقط، وإنَّما هي، قبل ذلك وأهم منه، ضرورةٌ أيديولوجيةٌ ومعرفيةٌ أيضًا.

الثورة بين العقلانية والانفعالية، بين مشاعر الخوف ومشاعر الغضب، بين الحوار والمناظرة(*)

"ما الذي يريده المتظاهرون أو الثائرون في البلاد العربية؟"، "لماذا يتظاهرون" و"ما الذي يسعون لتحقيقه من خلال مظاهراتهم؟". غالبًا ما يُطرح هذا النوع من الأسئلة، من دون مساءلتها وتفكيكها، ويُجاب عنها أحيانًا، من دون أن تُطرح أصلاً.

إنَّ الطرق المألوفة في طرح هذا السؤال، أو في الإجابة عنه، تُخفي أكثر مما تُظهر، وتزيد من غموض المسألة واضطرابها، على الصعيد النظري، أكثر من مساعدتها على فهم العوامل والأسباب التي أدت وتؤدي إلى انفجار الثورات في كثير من البلاد العربية.

يفترض هذا النوع من الأسئلة ضرورة أن تكون الثورة فعلاً عقلانيًّا، بمعنى أن تكون مؤسَّسةً بالضرورة على عقلٍ حسابيٍّ أو أداتيٍّ يحدد الغايات التي يسعى إلى تحقيقها، والوسائل المناسبة التي تساعده على الوصول إلى هذه الغايات التي يُفترض أن تكون ممكنة التحقيق، من جهةٍ، وتصبُّ في صالح الشعب والصالح العام، من جهةٍ أخرى.

وانطلاقًا من هذا الافتراض، يُنتقد الثوار ومؤيدوهم أحيانًا بأنَّهم أشخاصٌ متهورون لا يعون غالبًا أنَّ نتائج ثوراتهم ستكون مختلفةً، على الأرجح، عن الغايات التي يسعون إليها، بل ربما كانت مناقضةً لها تمامًا. فهذا الانتقاد للاعقلانية الثورة يتناول سلبية أو سوء معظم نتائجها الحالية أو المستقبلية، المرَّجحة أو الأكيدة. كما يطال هذا الانتقاد بعض الوسائل، التي يستخدمها الثائرون أو المتظاهرون للتعبير عن مطالبهم، والتي تشمل إحراق الصور، وتحطيم التماثيل أو الأصنام، ورفع سقف المطالب إلى الحدود القصوى، ومهاجمة أو إحراق أو تخريب بعض المؤسسات الحكومية أو الخاصة التي يرى المتظاهرون أنها تمثّل رمزًا للطغيان والفساد وما شابه.

(*) نُشر في: موقع الأوان، ملف انتفاضات العالم العربي (37)، 2011/5/16.

لا أنفي المعقولية النسبية لهذا النوع من الانتقاد، لكنّني أرى أنّ المتبنين لهذا الرأي ينطلقون عمومًا من افتراضاتٍ غير واقعيةٍ وغير ملائمةٍ على رغم من منطقيتها. وإلقاء الضوء على هذه الافتراضات غير المعلنة (عقلانية الفعل الثوري، وضرورة امتلاكه لغاياتٍ واضحةٍ ممكنة التحقيق، ولوسائل ملائمةٍ تفضي إلى تحقيق هذه الغايات، وتمنع الوصول إلى نتائج مخالفةٍ ومناقضةٍ لهذه الغايات... إلخ) هو خطوةٌ أولى ضروريةٌ لتبيان مكمن الخطأ في طرح، أو في طريقة طرح، هذا النوع من الأسئلة، وفي الإجابات الشائعة المؤسَّسة على طريقة هذا الطرح.

أعتقد أنه **لا يمكن فهم الثورة انطلاقًا مما تريده، وإنّما انطلاقًا مما لا تريده**. فهي فعلٌ سلبيٌّ، بالمعنى المنطقي، أكثر من كونها فعلاً يتوجه إلى تحقيق هذه الغاية المحددة أو تلك. الثورة سلبٌ، بمعنى أنها رفضٌ لواقعٍ قائمٍ، أكثر من كونها تخطيطًا وسعيًا لواقعٍ مرادٍ منظَّرٍ له مسبقًا. والسلب، كما قال هيغل ومن بعده اسبينوزا وماركوزه وغيرهم، هو وجودٌ أصيلٌ، لا ينبغي رده لمجرد نفيٍ للإيجاب. وفي حالة الثورة عمومًا، والثورات في بلادنا العربية خصوصًا، السلب هو أساس الإيجاب، وليس العكس. فالثائرون لا ينطلقون من أيديولوجيةٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ واضحة المعالم، ولا من تصورٍ نظريٍّ متماسكٍ عن النظام السياسي البديل الذي يرجون تحقيقه أو تحقُّقه. فمنطلقهم يكمن في رفض الظلم والاستبداد والتسلط والفساد... إلخ. وهذا الرفض، بأبعاده المختلفة، هو ما يشكل ماهية الفعل الثوري، ويميزه عن مطالب أو أفعال من يسعون إلى الإصلاح من الداخل، ويؤمنون بإمكانيته وجدواه. وهكذا لا يمكن فهم الثورة من خلال محاولة معرفة أو فهم ما يريده أصحابها، وإنّما من خلال معرفة وفهم ما الذي لا يريدونه.

السؤال الأساس هو إذًا "**ما الذي لا يريده الشعب الثائر؟**". من وجهة نظري، إن أفضل طريقةٍ للإجابة عن هذا السؤال تكمن في استحضار الشعارات التي رفعها المتظاهرون وقراءتها وتأويلها. ويمكن القول مبدئيًّا إنّ معظم هذه الشعارات هي إمّا بصيغة السلب والنفي الصريح، وإما تؤسِّس لهذا السلب في صيغٍ إثباتيةٍ. ولنأخذ الشعارات التي ينادي بها المتظاهرون في سورية كمثالٍ ونموذجٍ.

الشعار الأشهر في هذا الصعيد هو شعار "**الحرية**". لكن ما الذي تعنيه "الحرية" هنا؟ هل يوجد، لدى جميع أو معظم المتظاهرين، تنظيرٌ واضحٌ للحرية المرادة، وللمؤسسات

التي يمكن أن ترعاها وتصونها، وللنظام السياسي الذي يحققها؟ لا أعتقد ذلك. ومن حيث المبدأ، لا أجد أنّه يمكن أن نعتبر ذلك مأخذًا على الثورة أو على المظاهرات؛ لأن أساس الثورة من وجهة نظري يتمثل في الرفض والرغبة عن... أكثر من تمثُّله في المطالبة... أو الرغبة في.... والحرية المطالب بها هنا تعني التحرُّر، أي التخلص من سيطرة الأجهزة الأمنية المتوحشة، ومن قمعها وقمع غيرها للمواطنين، عن طريق الاعتقال والتعذيب والقتل وما شابه. وإذا فُهِمَ مطلب الحرية على هذا الأساس، يمكن القول إنّ الشعب يريد وضعًا أو نظامًا هو بالتحديد نفيٌ أو سلبٌ للوضع أو النظام الحالي. نظامٌ لا يكون فيه الأمان غائبًا، حيثما يوجد عناصر الأمن، نظامٌ لا يكون فيه كم الأفواه وقمعها هو السائد والمسيطر، نظامٌ لا يُختزل العمل السياسي فيه بحزبٍ واحدٍ مع ملحقاته الثانوية، ولا يختزل هذا الحزب بشخص القائد الزعيم الأوحد.

استُخدمت كلمة الحرية كشعارٍ منفصلٍ "حرية، حرية، حرية..."، واستُخدمت أيضًا، استخدامًا رمزيًّا معبِّرًا، كجزءٍ من شعار "الله، سورية، **حرية** وبس". ويجب الانتباه هنا إلى أنّه إذا استثنينا كلمة "الحرية"، فهذا الشعار كان سائدًا في المسيرات المؤيدة للنظام، والصيغة الأخرى للشعار في سورية هي "الله، سورية، **بشار** وبس". واستبدال المتظاهرين لكلمة "حرية" بكلمة "بشار" أمرٌ له دلالاتٌ ومعانٍ كثيرةٌ سعى بعض المقربين من السلطة إلى طمسها والتهوين من شأنها بالقول "كل الشعب السوري مع الحرية، وهذا الشعار لا يعبر عن رفضٍ أو معارضةٍ لما هو قائم"! ولقد أصبحت كلمة "الحرية" الشعار المميِّز للمظاهرات في سورية، **بحيث يكفي** أن تهتف بها أي مجموعةٍ من الناس، في الشارع، لنعرف أنّهم معارضون للوضع القائم وللقائمين عليه. وكما أن كلمة "بشار" هي الكلمة الأساسية أو المفتاحية **للمسيرات** المؤيدة للنظام، والتي تغيب عنها تمامًا كلمة "الحرية"، فإنّ هذه الكلمة الأخيرة أصبحت أقوى شعارات **المظاهرات**[1]، وأكثرها شيوعًا.

(1) هناك تمييزٌ "سوريٌّ" ضمنيٌّ بين كلمتي المظاهرة والمسيرة. وقد عرفت سورية، لفترةٍ طويلةٍ، ظاهرة المسيرات المنظمة من قبل جهاتٍ تسيطر عليها السلطة وتقتصر شعاراتها على التمجيد بالسلطة وما تريده من جهةٍ، وعلى التنديد بمن أو بما تراه السلطة عدوًا أو سلبيًّا بمعنًى ما، من جهةٍ أخرى. أما المظاهرة فهي غائبةٌ أو مغيَّبةٌ، تغييبًا كاملاً تقريبًا، من مصطلحات المهتمين بالأمر السياسي في سورية ومن نشاطاتهم، لأنها تتضمن نشاطًا معارضًا للسلطة وأفعالها. ولا أعرف إن كان هذا التمييز بين المظاهرة والمسيرة موجودٌ في البلاد العربية الأخرى.

من الشعارات الأخرى المعبِّرة عن الرفض هو شعار "**سلمية.. سلمية**". وهذا شعار شائعٌ جدًّا في المظاهرات، وهو يرمي لتأكيد رفض أي شكلٍ من أشكال العنف المتوقع أن يتمَّ اتِّهام المتظاهرين به أو ممارسته عليهم، ورفض أي محاولةٍ، ممكنةٍ أو متوقعةٍ، لبعض المتظاهرين لممارسته، بوصفه فعلاً أو ردّ فعلٍ على العنف الممارَس أو الذي سيُمارَس ضدهم على الأرجح.

والرفض واضحٌ في الشعار الأشهر عربيًّا "**الشعب يريد إسقاط النظام**". وهذا الشعار الرئيس يبيِّن أنَّ الشعب لديه تصورٌ واضحٌ أو محددٌ عما لا يريده (لا يريد هذا النظام وما يشابهه). وهكذا، حتى الشعار المصاغ بعبارة "الشعب يريد..."، فإنه يعبِّر عما لا يريده الشعب، أكثر من تعبيره عما يريده أو يسعى إليه، بوصفه بديلاً عن الوضع القائم. والأمر واضحٌ في معظم وربما كل الشعارات الأخرى، كشعار "الموت **ولا** المذلة"، "الشعب السوري **ما** بينذل"، "**ما** في خوف، **ما** في خوف"، ... إلخ.

1- الثورة بين مشاعر الغضب ومشاعر الخوف

قد يبدو القول السابق - بوجوب فهم ماهية الثورة وشعاراتها، انطلاقًا من كونها رفضًا للواقع القائم، أكثر من كونها تنظيرًا أو سعيًا منظمًا نحو بديلٍ جاهزٍ أو ناجزٍ - ليس ذا قيمةٍ كبيرةٍ. ويتعزز هذا الرأي إذا انتبهنا إلى أن كلَّ مفهومٍ[1] أو حكمٍ إثباتيٍّ يتضمَّن مجموعةً من أحكام السلب والإيجاب، والعكس صحيحٌ. فلِمَ هذا التأكيد والإلحاح على هذه النقطة؟ ولِمَ التشديد على ضرورة قراءة وفهم الثورة وشعاراتها، على هذا الأساس؟ غرضي الأساسي من ذلك هو تعميق الفهم لطبيعة الثورة عمومًا، ولتلك التي تجري في سورية وفي بقية البلاد العربية خصوصًا. وعلى الرغم من محاذير

(1) مفهوم الحديد مثلاً يتضمن أحكامًا عديدةً، وهي أنه معدن وأنه يتمدد بالحرارة وأنه ليس كذا أو كذا... إلخ. ويمكن القول إنَّ المفاهيم ضروريةٌ، بوصفها أدواتٍ للفكر، كونها تميِّز وتفصل. فمفهوم الإنسان يمكن فهمه انطلاقًا من الحديث عن اختلاف البشر عن غيرهم من الكائنات "الإنسان ليس كيت أو كيت"، أكثر من الانطلاق من الحديث عن صفاتٍ مشتركةٍ بينهم. وهكذا نجد علاقةً جدليةً بين المفهوم والجملة الخبرية أو القضية المنطقية، بحيث أن كلاًّ منهما يحيل إلى الآخر، وعلاقةً جدليةً أخرى بين السلب والإيجاب المنطقيين والوجوديين بحيث يحيل كلٌّ منهما إلى الآخر، من دون إمكانية اختزاله فيه أو إليه.

الحديث عن "طبيعة" و"ماهية" عمومًا، وعن "طبيعة وماهية الثورات" خصوصًا، إلا أنني أجد أنَّه من الضروري والمفيد استخدام هذه المصطلحات والقول إن طبيعة الثورة قائمةٌ على مشاعر الغضب والرفض، أكثر من كونها قائمةً على التخطيط العقلاني والسعي المنظم إلى بديلٍ واضحٍ ومعروفٍ مسبقًا. وتأتي ضرورة هذا القول من وجوب فهم الثورة والمشاركين فيها، وتجنُّب تحميلهم فوق طاقتهم، أو محاولة انتقادهم بالقول إنهم أشخاص غير واعين لما يريدونه (الحرية والديموقراطية... إلخ). فالثورة فعل لاعقلانيٌّ، لأنه متأسِّسٌ على الغضب والرفض. وهذا لا يعني أنَّ الثورة مضادةٌ للعقلانية أو لا يمكن التخطيط لها، وتأطير غاياتٍ إيجابيةٍ لها، كالتخطيط لنظامٍ بديلٍ وما شابه، وإنما يعني أنَّ الحطب الأساس لنار الثورة هو الغضب والرفض، وكل ما عدا ذلك هو ملحقٌ به ومؤسَّسٌ عليه. الثورة لاعقلانية، لكنها تمتلك دائمًا معقوليةً. ويمكن فهم هذه المعقولية، إذا انطلقنا من الواقع السياسي والاقتصادي الذي تقوم الثورة بسببه، ورفضًا له.

لا أنكر أنَّ عددًا من الثورات (كالثورة البلشفية مثلاً) خُطِّط لها ولبعض أو معظم غاياتها ونتائجها مسبقًا، لكن حتى هذه الثورات كانت، من وجهة نظري، مؤسَّسةً، بالدرجة الأولى، على مشاعر الغضب والرفض للوضع القائم، أكثر من كونها نتيجةً للتطلع لبديلٍ مستقبليٍّ جاهزٍ أو ناجزٍ نظريًّا. وإنَّ غياب التخطيط العقلاني، في حالة الثورات العربية، قبل أو أثناء انطلاق شرارة هذه الثورات، لا ينفي إمكانية بل وضرورة أن تسعى كل ثورةٍ لاحقًا إلى التنظير لما تريده فعلاً من نظامٍ سياسيٍّ واقتصاديٍّ بديلٍ. لكن يجب التشديد هنا على ضرورة أن ينبني التنظير لما يريده الثوار، انطلاقًا من فهم ما لا يريدونه أو مما يرفضونه. وإنَّ ضرورة فهم الثورات العربية خصوصًا انطلاقًا مما لا يريده الثوار أو المتظاهرون، وليس مما يريدونه، مرتبطة أيضًا بواقع افتقار هذه الثورات عمومًا لأيديولوجيا سياسيةٍ أو اقتصاديةٍ واضحة لمعالم، وعدم وجود قادةٍ منظِّرين وموجهين لها[1].

(1) إنَّ افتقار الثورات العربية لأيديولوجية سياسيةٍ أو اقتصاديةٍ واضحةٍ (إسلاميةٍ أو يساريةٍ أو مضادةٍ للإمبريالية... إلخ) كان، من وجهة نظر البعض مأخذًا على هذه الثورات. ويذهب البعض إلى أنَّ ما جرى ويجري في بعض البلاد العربية لا يرقى إلى مستوى الثورة، لأنه لم يُحدث ولن يُحدث تغييرًا حقيقيًّا في النظام الاقتصادي للدول العربية التي كانت وستبقى مجرد تابعٍ للمركز الرأسمالي الغربي عمومًا. وفي الواقع إن معياري لتصنيف حركات الاحتجاج الجماهيري، وتمييز الثورة من بين هذه الحركات، هو ذو طابعٍ سياسيٍّ صرفٍ تقريبًا. وأعي

وهكذا فإنّ الإجابة على سؤال "لَم يتظاهر أو يثور الناس في هذا البلد العربي أو ذاك؟" يجب أن تنطلق من الوضع القائم، ومسبقاته، وما أدى إليه من مشاعر غضب ورفض، أكثر من سعيها إلى الانطلاق من تطلعات الثوار، ونظرهم المستقبلية، وتنظيراتهم لبديلٍ عن الواقع أو النظام القائم، ضمن خطةٍ واضحة المعالم. فالثورة تُفهم أساسًا بفهم ما قبلها وليس ما بعدها، بفهم الواقع الذي انطلقت منه وليس بمعرفة تفصيلات الواقع الذي تسعى إلى تحقيقه. وهذا الكلام ينطبق خصوصًا على الثورات التي حدثت وتحدث في العالم العربي. فهي ثوراتٌ انطلقت من أحداثٍ فرديةٍ (حادثة البوعزيزي في تونس، حادثة خالد سعيد في مصر، حادثة اتّصال هاتفي بين طبيبتين ومن ثم اعتقال وتعذيب بعض الأطفال والمراهقين في سورية، إلخ). وما كان لهذه الشرارة أن تؤدي إلى ما أدت إليه لولا حالة الاحتقان والغضب الشديدين لدى معظم أفراد شعوب هذه الدول.

يمكن تتبع سمة اللاعقلانية في آراء وأفعال معظم، وربما كل الناس المهتمين بأمر الثورة أو الذين تمسهم هذه الثورة، مسًّا كبيرًا، مباشرًا أو غير مباشر. وينطبق ذلك على المؤيدين للثورة والقائمين عليها، بقدر ما ينطبق على من يرفضونها أو لا يؤيدونها تحت هذه الذريعة أو تلك. وإذا وضعنا جانبًا الناس الذين لا مصلحة لهم في قيام أو نجاح الثورة، لكونهم مستفيدين، بحقٍّ أو بدونه، من النظام المستبد القائم، فإنّنا نجد أنّ مواقف الناس من الثورة ضد المستبد تنطلق من شعورين مختلفين ومتمايزين.

المؤيدون للثورة، قولاً أو عملاً أو بالأمرين معًا، تحركهم مشاعر الغضب والرفض؛ في المقابل، يمكن فهم أو تفسير مواقف المتحفظين على قيام الثورة أو الرافضين لها من خلال ربط هذه المواقف، النظرية أو العملية، بمشاعر الخوف: الخوف

بالثورة هنا كل محاولةٍ جماهيريةٍ لتغيير طبيعة النظام السياسي جذريًّا. وتسعى الثورات العربية إلى التخلص من الأنظمة الديكتاتورية الاستبدادية السائدة وقيام أنظمةٍ ديمقراطيةٍ تصون الحريات وتسمح بالتعددية وتتأسس عليهما. ومن الطبيعي أن يكون لمثل هكذا تحولٍ سياسيٍّ نتائجه المباشرة على النظام الاقتصادي للبلد المعني. لكن هذه النتائج الاقتصادية تبقى على الأرجح جزئيةٍ وضئيلةٍ نسبيًّا. فهذه النتائج يمكن أن تكون محدودةً، إذا ما قارناها مثلاً بنتائج تحول بلدٍ ما من اقتصاد الدولة الاشتراكي إلى اقتصاد السوق الليبرالي. من ناحيةٍ أخرى إن عدم وجود قياديين محددين للثورة، ومؤثرين بشكل حاسم في تحديد مساراتها وأفكارها، أمرٌ يثير الانتباه وبحاجةٍ إلى التفكير في إيجابياته وسلبياته. ولديّ انطباع بأنّ فشل انتفاضة المصريين عام 1977 مثلاً يعود، بدرجةٍ كبيرةٍ، إلى افتقاد تحركهم آنذاك لقيادةٍ موجّهةٍ ومنظّمةٍ.

من المجهول، الخوف من البديل السيئ أو الأسوأ، الخوف من الحرب الأهلية الدينية أو الطائفية أو المناطقية أو العرقية... إلخ، الخوف من الدمار أو العنف أو الموت، الخوف على الذات أو على الآخرين أو منهم... إلخ). وقد سبق لي أن ناقشت فكرة البديل ومخاوف الناس في هذا الشأن. ورأيي باختصارٍ هو أنّ البديل ليس ناجزًا أو جاهزًا كما يظن أو يعتقد الكثيرون. وإنّ السعي إلى إسقاط النظام، أو إحداث تغييرٍ جذريٍّ فيه، يمكن أو يجب أن يترافق دائمًا مع محاولة بلورةٍ، نظريةٍ وعمليةٍ، لبديلٍ مناسب. وما يهم إضافته في هذا الشأن هو أنّ معظم وربما كل الذين ينتقدون الثورة – لكونها فعلاً لا – عقلانيًّا قائمًا على مشاعر الغضب، أكثر من كونه فعلاً عقلانيًّا منظّمًا ومنظِّمًا، يجب أن ينتبهوا إلى أنّ لاعقلانية الثورة لا تنفي معقوليتها وضرورتها، من جهةٍ أولى، وإلى أنّ موقفهم من الثورة لا يقل لاعقلانيةً عن موقف الثوار ومؤيديهم، وذلك لأنّ أفكارهم هي أقرب لعقلنة مخاوفهم بالمعنى الفرويدي، من جهةٍ ثانيةٍ. مؤيدو الثورة ينطلقون من مشاعر الغضب، ومعارضوها ينطلقون من مشاعر الخوف. ولهذا ربما كان من الصعب غالبًا، وربما دائمًا تقريبًا، أن تفضي المناقشات بين الطرفين إلى أي تفاهمٍ أو اتفاق. فالموقف من الثورة هو موقف نفسيٌّ، بالدرجة الأولى، ويصعب كثيرًا أن يتزحزح أي شخصٍ عن موقفه من الثورة، لأنّ هذا الموقف صادرٌ عن مشاعر الخوف أو الغضب، أكثر من كونه رؤيةً موضوعيةً صادرةً عن عقلٍ تأمليٍّ محايدٍ، نظريًّا و/أو عمليًّا.

2- الثورة بين الحوار والمناظرة

إنّ لاعقلانية الفعل الثوري والمواقف المؤيدة والرافضة له تجعل من الصعب، وربما من المستحيل غالبًا، إقامة أي نوعٍ من أنواع الحوار بين الأطراف المعنية التي تناقش هذه المسألة. ولهذا تتحول هذه المناقشات غالبًا إلى ما يشبه المماحكات والمهاترات. وطالما أن أفكار كل شخصٍ معنيٍّ مباشرةً بهذه الثورة مغمّسةٌ بالقيم، وتثير الشجن والحزن والألم، فإنّه من الصعب ألا يتحول الاختلاف إلى خلافٍ. إنّ أفضل أشكال النقاش برأيي هو الحوار والمناظرة(1). وأقصد بالحوار أو التحاور هنا تبادل الحديث بين

(1) عند استخدام هذين المصطلحين، أنا أحيل ضمنيًّا إلى أحد المعاني المستخدمة في اللغتين الفرنسية والإنكليزية لكلمتي "débat" بالفرنسي و"debate" بالإنكليزي، كمقابل لكلمة "مناظرة"، وإلى كلمة "dialogue"، باللغتين الفرنسية والإنكليزية، كمقابلٍ لكلمة حوارٍ أو محاورةٍ.

شخصين أو أكثر، حول مسألة يراها المتحاورون مهمةً وجديةً، بهدف أن يفهم كل محاورٍ أو متحاورٍ الآخر، ويفهم رأيه في المسألة المطروحة، بما يعزز فهم كل منهما للمسألة المطروحة، ولنفسه، في الوقت نفسه. في المقابل، نجد أن تبادل الحديث في المناظرة لا يهدف إلى فهم الآخر أو رأيه. ففي المناظرة ينطلق كل شخص من أنّ لديه فهمًا مصيبًا يحاول أن يقنع به من يتناظر معه، مع محاولة إثبات عدم صحة أو عدم دقة أو عدم موضوعية أو عدم مصداقية وجهة نظر الآخر.

هل يمكننا أن نتحاور، حين يتعلق الأمر بأفكارٍ أصبحت أقرب إلى الأيديولوجية المغلقة، بسبب منشئها النفسي وارتباطها المباشر بمصير البشر وقيمهم الأخلاقية الأكثر صميمية؟ هل يمكن أن نحاور من نرى أنه يسهم، بقصدٍ أو بدونه، في الترويج للعنف والدعوة للخراب باسم الثورة؟ هل يمكن أن نتحاور مع من يروِّج، بقصدٍ أو بدونه، لأيديولوجيا الأنظمة الاستبدادية، ويساعد على استمرارها واستمرار النتائج الكارثية لوجودها، بطريقةٍ أو بأخرى؟ هل يمكن أن يتحاور الغاضب مع الخائف؟ لدي شكٌّ كبيرٌ في إمكانية ذلك، وأرى أنّ أفضل شكلٍ يمكن أن يأخذه النقاش بين هذين الطرفين هو المناظرة. وفي ميدان السياسة عمومًا يندر، وربما ينعدم، الحوار بين أصحاب الآراء السياسية المختلفة، ويبدو ذلك واضحًا مثلاً في خطاب قادة وأعضاء الأحزاب والدول والمنظمات السياسية. لكنْ للمناظرة قيودٌ وآدابٌ وأصولٌ يصعب على أغلبنا التقيد بها، حين يكون نقاشه أشبه بنضالٍ ضد من يعتبره عدوًّا، وفي سبيل ما يعتبره حقًّا وعدلاً. تحتاج المناظرة إلى برودة العقلٍ، بقدر حاجتها إلى تدفق المشاعر. لكن من أين تأتي هذه البرودة، ونار الثورة والطغيان تشتعل في قلوبنا وعقولنا، بل وتحرقها أحيانًا؟

لكي يكون النقاش، بكافة أشكاله، مفيدًا، يجب أن تتوفر له وللمتناقشين شروطٌ كثيرةٌ تبدو غائبةً، غيابًا شبه كاملٍ، في معظم نقاشات الأطراف السابق ذكرها حول الثورات العربية. والمفارقة هنا أنّ معظم هؤلاء المتناقشين، وربما كلهم، يشعرون أو يعتقدون أنهم يسهمون، أو يسعون للإسهام، بفكرهم إيجابًا في الواقع السياسي العربي وفي تمثيله نظريًّا. وفي هذا الشعور أو الاعتقاد مفارقةٌ، لأننا بحاجةٍ إلى تحسن ظروف هذا الواقع السياسي العربي، حتى تتوفر الظروف المهيئة لإمكانية وجود حوارات ومناظرات يمكن أن تسهم في تحسينه.

في تونس ومصر، بدأت هذه الظروف بالتشكل والتبلور، تبلورًا أوليًّا، بينما مازالت معظم هذه الظروف، على الأقل، في بقية البلاد العربية عمومًا، وفي سورية وليبيا واليمن خصوصًا، غير متوفرةٍ مطلقًا. وما زال مصير وشكل النقاشات السياسية، في هذه البلدان، مرهونًا إلى حدٍّ كبيرٍ، بمدى نجاح أو فشل الثوار في تغيير الأنظمة الاستبدادية في بلدانهم أو إحداث تغييرٍ جذريٍّ فيها. وإلى أن يحصل ذلك، ستظل معظم كتاباتنا أو نقاشاتنا السياسية أشبه بصراعٍ بين غاضبين وخائفين. هي كتاباتٌ تعقلن مشاعر الغضب أو الخوف أو كليهما. وعلى الأرجح، ليس من وراء هذه الكتابات فائدة كبيرة، سوى "فش الخُلُق". لكن الحسم سيكون على الأرض، فهل ينتصر الخوف ومن يثه، أم ينتصر الغضب، ومن يتصرف عمليًّا، ويفكر نظريًّا، انطلاقًا منه؟

الحوار والأيديولوجيا(*)

كتبت في المقالة سابقة، بما معناه، أنّه يصعب، وربما يستحيل، إقامة حوار بين مؤيدي الثورات العربية الحالية ومعارضيها، وأنّ النقاشات التي تأخذ شكل المناظرة تتحول غالبًا إلى ما يشبه المماحكات أو المجادلات العقيمة والمسيئة غالبًا لمن يشارك فيها، من جهةٍ، ولما يدافع عنه أو يؤيده، من جهةٍ أخرى. وأسعى، من خلال هذه المقالة، إلى أن أوضّح، لنفسي ولمن يهمه الأمر، سبب أو أسباب هذه الصعوبة أو الاستحالة في إقامة حوارٍ والدخول في نقاشٍ، وديٍّ ومفيدٍ، بين مؤيدي ومعارضي الثورات العربية.

من الضروري الإشارة، في البداية، إلى أنني من مؤيدي الثورات العربية، من دون أي تحفظ؛ وأرى أنّ السلبيات التي تحصل في هذه الثورات، أو نتيجةً لها، هي من صنع النظام الاستبدادي الذي يثور عليه الشعب. فهذا النظام هو الذي يتحمل مسؤولية هذه السلبيات، بالدرجة الأولى، بل وبالدرجة الثانية أيضًا؛ في حين أنّ إيجابيات هذه الثورات تنم عن عظمة هذا الشعب، وتحصل، بالرغم من إرادة الأنظمة الغاشمة. أنا أشير إلى ذلك، ليس لأسجل موقفًا – فلا أرى أنّ الإعلان النظري لموقف شخصٍ "مثلي"، من الثورات، هو أمر مهمٌّ أو مفيدٌ – وإنما لأنبّه إلى أنّ معظم مضامين هذه المقالة ستكون متأثرةً برأيي المسبق عن الثورات العربية، بطريقةٍ أو بأخرى، ولدرجةٍ أو لأخرى.

السبب الرئيس لعدم إمكانية إقامة حوارٍ أو نقاشٍ، بين مؤيدي الثورات العربية ومعارضيها، يمكن إيجازه بالقول إنّه حيث توجد أيديولوجيا تنتفي تقريبًا أي إمكانيةٍ للحوار، لتحل محله أشكالٌ مختلفةٌ من الصراع، التي قد تأخذ شكل الحرب في أسوأ الحالات، أو التفاوض والهدنة في أحسنها. لا يمكن إقامة حوار بين المؤمنين أو المعتقدين بأيديولوجياتٍ مختلفةٍ، سواء أكانت هذه الأيديولوجيات سياسيةً أو دينيةً أو اقتصاديةً

(*) نُشر في: موقع الأوان، 2011/6/26.

أو غير ذلك. وقبل البدء بشرح هذا الرأي وإظهار معقوليته النسبية، أرى ضرورة تحديد المعنى المقصود بالحوار والأيديولوجيا.

تعريفي المؤقت للحوار أو التحاور(1) هو: تبادل للحديث والاستماع بين شخصين أو أكثر، حول مسألة يراها المتحاورون مهمةً وجديةً، بهدف أن يفهم كل متحاورٍ الآخر ورأيه عن المسألة المطروحة، بما يعزز فهم كلٍّ منهم للمسألة المطروحة ولنفسه، في الوقت نفسه. وأقصد بالأيديولوجيا الفكر المنسق بدرجة ما، والمرتبط، ارتباطًا مباشرًا وعينيًّا، بمصالح البشر وقيمهم ومصيرهم عمومًا. وعمومية تعريف الأيديولوجيا تبيّن سبب تنوع ميادين هذه الأيديولوجيات (سياسية، اقتصادية، دينية.. إلخ)، وترابط هذه الميادين، في الوقت نفسه.

الغاية المفترضة من الحوار هي الفهم (فهم الآخر، فهم الفكرة، فهم الذات). ويقتضي فهم الآخر بالضرورة اكتشاف درجةٍ على الأقل ما من المعقولية تبرر، نسبيًّا وجزئيًّا، ما يقوله ويعتقده. فهل يمكننا أن نسعى إلى إبراز معقولية أيديولوجيا تعارض بالكامل الأيديولوجيا التي نتبناها؟ من الواضح مسبقًا أنّ جوابي على هذا السؤال هو النفي. لماذا؟ لأنّ الأيديولوجيا تتضمن دائمًا أفكارًا تمس مصالح البشر وقيمهم، بل وحيواتهم. فالأيديولوجيا المبررّة، بطريقةٍ ما، لممارسات الأنظمة الاستبدادية، لا يمكن لمعارضي هكذا أنظمة تقبلها أو محاولة اكتشاف معقوليتها الجزئية والنسبية. فهذه الأنظمة – من وجهة نظر من يعارضها – أزهقت أرواح الكثيرين، واعتقلت وعذبت الكثيرين، وأفقرت وأذلت غالبية الشعب... إلخ. ومحاولة فهم هذه الأيديولوجيا – بمعنى البحث عما يبررها ويظهر معقوليتها نسبيًّا وجزئيًّا – ستكون في الوقت نفسه تبريرًا للقتل والاعتقال والتعذيب والإفقار الذي مارسته وتمارسه هذه الأنظمة. وبالنسبة إلى معظمِ وربما كل من تمسهم هذه الأمور، لا يمكن مناقشة الأمر على أنّه مجرد اختلافٍ معرفيٍّ في الرأيِ يجبُ احترامه وتقبُّله، لذا يفضي الأمر غالبًا إلى نفورٍ نفسيٍّ وتنديدٍ أخلاقيٍّ متبادلٍ. وبدون افتراض أخلاقية الآخر لا يمكن أن تقوم للحوار قائمة.

(1) أفضّل عمومًا مصطلح التحاور لأنّه على وزن تفاعل ويتضمن إشارةً صريحةً إلى مشاركة فاعلة من طرفين على الأقل، بعكس الحوار، فالفعل حاور يحيل صراحةً إلى طرفٍ فاعلٍ وحيدٍ، ويحيل إلى طرفٍ أو أطرافٍ أخرى ضمنًا فقط. كما أن فعل حاور قد يتضمن معانيَ سلبيةً، كراوغ مثلاً. والأمر بحاجة إلى بحثٍ معمقٍ.

يعتبر معارضو الأنظمة الاستبدادية أنّ الدفاع عنها هو أمرٌ لا أخلاقيّ، وهذه اللاأخلاقية قد تكون مقصودةً أو غير مقصودةٍ. فإذا قال شخص ما (وهذا القول حصل بالفعل) إنّه عاش في أوروبا لمدة تقارب الخمسين عامًا، وإنّه وجد أن مستوى الديمقراطية والحرية في سورية هو أكبر وأرقى من مثيله في كل الدول الأوروبية، فإنّه يصعبُ كثيرًا على الكثيرين – وأنا منهم – الاعتقاد بأنّ هذا الشخص مقتنعٌ فعلاً بما يقوله. ولا يمكن محاورة رأي شخص نعتقد أنه كاذب فيما يقول. فالحوار يفترض صدق الآخر – أي اعتقاده بحقيقة ما يقول – بالضرورة. وحتى إذا كنا نعرف أو نفترض حسن نية هذا الشخص، فمن الصعب جدًّا – بالنسبة إلى معارضي استبداد النظام في سورية – محاولة إقامة حوار مع هذا الشخص، بمعنى محاولة فهمه، وفهم ما يقوله، وتبريره، وإبراز معقوليته، لدرجة أو بأخرى. فمثل هذا القول يخالف ما يعتبره الكثيرون واقعةً بديهيةً. والبديهيات هي غالبًا منطلق للفكر، أكثر منها موضوع تأملٍ وتفكرٍ. ومن الصعب، ومن غير الشائع، وضع البديهيات موضع تفكيرٍ ونقدٍ. لكن إذا كان الشخص مقتنعًا فعلاً بما يقول، فهذا يعني أنّ ما يعتبره الكثيرون بديهيةً ليس كذلك بالنسبة إليه، والعكس بالعكس. وفي مثل هذه الحالة، من الصعب جدًّا التحاور، لأننا تعودنا على البرهنة **انطلاقًا من** البديهيات وغيرها، وليس البرهنة **على** البديهيات. ويمكن لأطراف الحوار أن تختلف في الكثير من الأفكار، لكن عندما يمس الاختلاف ما يعتبره طرفٌ ما في الحوار أنّه بديهيةٌ مؤسِّسة لوجهة نظره، فسيتعذر حينها الحوار، لتحل محله أشكالٌ أخرى من الحديث المزعج أو الصمت المريب.

في تبادل الحديث الأيديولوجي بين شخصين، ينظر كلٌّ منهما إلى الآخر على أنّه إما كاذبٌ وإما متوهِّمٌ، بالمعنى الفرويدي. والوهم – تبعًا لفرويد – هو كل اعتقادٍ مشتقٌّ من الرغبة، من دون أن يكون مطابقًا للواقع. وإذا كان متعذرًا التحاور مع الكاذب، فمن المتعذر أيضًا التحاور مع الواهم. وبدلاً من محاولة فهم وجهة نظر مثل هذا الشخص وفهمه، نسعى إلى تفسيره وتفسير رأيه بأن نقول إنّ ما يعتقده ناتجٌ عن رغباته، أو مصالحه، أو مخاوفه، أو انتماءاته، وما شابه. وسبق لي أن قلت إنّ أفكار أفراد الشعب المهتمين والمنهمّين والمعنيين مباشرةً بالثورات العربية، مرتبطةٌ بالغضب، في حالة مؤيدي الثورات، وبالخوف، في حالة معارضي الثورات. صحيحٌ أنّ ارتباط

الأفكار بمشاعر الغضب أو الخوف لا يعني بالضرورة عدم صدقية هذه الأفكار أو صحتها، لكن تأسُّس أفكارنا على هذه المشاعر أو ما يشابهها يجعلنا غالبًا أكثر ميلاً إلى تقبل ما يتناسب من الأفكار أو الأخبار مع هذه المشاعر، بغض النظر، جزئيًّا ونسبيًّا على الأقل، عن مدى مطابقة هذه الأفكار أو الأخبار للواقع الذي تتحدث عنه. ويتعزز هذا الأمر حين تكون إمكانية التثبت من الأفكار والأخبار ضعيفةً، وهذا هو الحال في سورية مثلاً، في كثيرٍ من الأحيان. وفي مثل هذه الحالات، تخضع الحقيقة للخير غالبًا، بحيث يكون كل ما هو خيرٌ حقيقيٌّ، وليس العكس. فمن وجهة نظر الثوار ومؤيديهم، ما يسعى الثوار إلى تحقيقه هو خيرٌ؛ وعلى هذا الأساس، يُنظر إلى ما يفعلونه على أنّه أفضل ما يمكن فعله أو أقله سوءًا أو شرًّا. والمؤيدون للأنظمة الاستبدادية (بنفي هذا الاستبداد أو بتبريره) يرون العكس، أو يقولون إنّهم يرون ذلك. فيقولون إنّ سقوط النظام القائم هو شرٌّ يجب تجنبه، وإنّ بقاء هذا النظام هو خيرٌ، أو أهون الشرين. وقد يقول المعارضون للثورات ومؤيدوها الأفكار أو المنطلقات نفسها، بمعنى ما، لكن الاختلاف يكون في الأهمية المعطاة لهذه الفكرة أو تلك، ولنتائج هذه الأفكار أو المنطلقات. فقد يعترف الثائر الغاضب من النظام باحتمال أن تفضي الثورة، التي يشارك فيها، ببلده إلى المجهول؛ لكنّه يرى أنّ سوء النظام الحالي قد بلغ درجةً تستدعي العمل على التخلص منه "بأي ثمنٍ". في المقابل، قد يعترف معارضو الثورة أو مؤيدو النظام القائم بسوئه الشديد، لكنهم يرون أنّ البديل سيكون أسوأ على الأرجح. وعلى الخوف من هذا البديل، إنما يؤسِّس هؤلاء أفكارهم وأفعالهم الرافضة أو المنتقدة للثورة والثائرين.

إذا كان الحوار بين مؤيدي السلطة ومعارضيها متعذرًا، فهل يمكن إقامة حوارٍ بين السلطة الاستبدادية والمعارضة، ممثلةً بممثلي الأحزاب الموجودة خارج السلطة والمثقفين المعارضين. أطرح هذا السؤال، ليس لأنّه ذو صلةٍ بفكرة المقالة فقط، وإنما لأنّ السلطات، في البلدان العربية التي تشهد ثوراتٍ أو احتجاجاتٍ جماهيريةً واسعةً (سورية واليمن وليبيا والبحرين)، دعت أو تدعو المعارضة إلى الحوار، بوصفه حلاً للخروج من الأزمة التي تمر بها تلك البلاد. وفي مفارقةٍ مفهومةٍ، من ناحية، ومدهشةٍ من ناحية أخرى، كان جواب المعارضة غالبًا وربما دائمًا هو رفض المشاركة في هذا الحوار. هي

مفارقةً مدهشةً، لأنّ المعارضة كانت سابقًا تستجدي غالبًا من السلطة هذا الحوار الذي ترفضه الآن. لكن الدهشة قد تزول إذا أخذنا بعين الاعتبار اختلاف المعطيات على الأرض عما كانت عليه سابقًا من ناحيةٍ، وعدم ثقة المعارضة بصدق نوايا النظام أو السلطة الداعية إلى الحوار، بل وثقتها بسوء نيته، من ناحيةٍ أخرى. فالمعارضة في هذه البلدان تسعى إلى إسقاط النظام (مع استثناءٍ نسبيٍّ لحالة البحرين الخاصة). فهل يمكن إقامة حوارٍ بين نظامٍ يسعى إلى البقاء ومعارضةٍ تسعى إلى إسقاطه؟ ربما كان اسم المفاوضات، وليس الحوار، هو الأنسب لمثل هكذا لقاء بين المعارضة والسلطة. وهذه المفاوضات يجب أن يكون لديها هدف وحيد، الانتقال بالبلد من الحكم الاستبدادي إلى الحكم الديمقراطي. وتغيير النظام وإسقاطه لهما المعنى نفسه هنا. لكن المفاوضات، في حال توفرت الظروف الملائمة لانعقادها، قد تجعل هذا التغيير يسير بطريقةٍ أبطأ وأكثر سلميةً، في الوقت نفسه.

وتوخيًا للدقة ولأسبابٍ أخرى سأتحدث عن الحوار الذي دعت إليه السلطة الحاكمة في سورية. لقد رفض معظم المعارضين، على الأقل، المشاركة في هذا الحوار المزعوم. هو مزعومٌ، لأنّه لا يمكن الوثوق بصدق نوايا السلطة، انطلاقًا، على الأقل، من خطاب ممثليها وإعلامها الرسمي وشبه الرسمي، ومن ممارساتها على الأرض خصوصًا. فقد واجهت هذه السلطة وما زالت تواجه بالقمع الشديد معظم المظاهرات، حتى أقلها عددًا وأكثرها سلميةً. فقُبيل وأثناء وبعد إطلاق الدعوة للحوار تم قتل واعتقال الكثيرين، فأي حوارٍ أو مفاوضاتٍ يمكن إقامتها بين من يقتل ومن يُقتل، بين من يقمع ومن يُقمع؟

لكن إذا كان من الممكن تفهم رفض مثل هذه الدعوة للحوار أو التفاوض وتأييد هذا الرفض، فثمة من يتمسك بأمل أن تتوفر بالفعل الشروط الضرورية لإقامته. أهم هذه الشروط هو التدليل على حسن نية السلطة ورغبتها حقًّا بقيادة انتقال البلاد نحو الديمقراطية. وهذا يستوجب الوقف الفوري لاستخدام العنف ضد المتظاهرين السلميين ووقف اعتقالهم وتعذيبهم، وإطلاق سراح المعتقلين منهم، ثم الإعلان عن القبول بانتقال النظام السياسي في البلاد من حكم الحزب الواحد القائد، والرئيس الأبدي، والأجهزة الأمنية، إلى نظامٍ تعدديٍّ يتم فيه التأسيس لتداول السلطة وتحديد سلطات الرئيس

وقوننتها وتحديد عدد مرات ترشيحه وفصل السلطات، وما إلى ذلك. لكن من الواضح أنّه لا يوجد مجال حاليًا لتحقيق مثل هذه الشروط. وبالتالي، لا يوجد مجالٌ لأي حوارٍ حقيقيٍّ أو تفاوضٍ مجدٍ. ولن يكون كل ذلك ممكنًا إلا عندما تقتنع السلطة القائمة أنّه من مصلحتها الرحيل، بأفضل شكلٍ ممكنٍ أو أقله سوءًا. فتتقاطع آنذاك مصلحة السلطة مع مصلحة المحتجين، بحيث يتم الاتفاق على تغيير هذا النظام، والبدء بصفحة الحرية والديمقراطية في سورية، وطي صفحة الماضي، بعيدًا عن أي رغبة في الانتقام أو القصاص أو ما شابه. وبدون حصول ذلك، لن يكون هناك مجالٌ لأي حوارٍ أو نقاشٍ سياسيٍّ، ليس بين السلطة والمعارضة فقط، بل بين أفراد الشعب أو فئاته أو أحزابه السياسية القائمة أو القادمة أيضًا.

الدعوة إلى الحوار: إمكانية الحوار السياسي وشروطه الأولية للخروج من الأزمة

تكررت كثيرًا، في الفترة الأخيرة، الدعوة إلى الحوار، على لسان ممثلي النظام المباشرين أو غير المباشرين. وتمّ تسويق هذا الحوار، من قبل النظام وممثليه، على أنّه سيكون بمنزلة الحل أو مفتاح الحل لكل المشاكل التي تعاني منها سورية، على كافة المستويات، وفي كل المجالات. وكان رد معظم المعارضين على هذه الدعوة هو الرفض. وأثار هذا الرفض استغراب البعض واستهجان البعض الآخر. والاستغراب تمثّل في التساؤل التالي: كيف ولماذا ترفض المعارضة الحوار، ويد النظام الممدودة للمساهمة في تحويل البلاد إلى نظامٍ ديمقراطيٍّ حقيقيٍّ؟ ووصل هذا الاستغراب إلى درجة الاستهجان، لأنّ منتقدي موقف المعارضة رأوا، في هذا الموقف، كشفًا لنية المعارضة التي لا تهتم، من وجهة نظرهم، بالإصلاح وتحقيق الانتقال السلمي نحو الديمقراطية، بقدر اهتمامها بتجييش الشارع، وزرع بذور الفتنة والفوضى، وجر سورية إلى نفقٍ مظلم قد يفضي إلى حربٍ أهليةٍ أو ما شابه. أتفهم استغراب البعض لرفض المعارضة لدعوة السلطة إلى الحوار، لكنّني أرى مغالاةً وعدم موضوعيةٍ في استهجان هذا الرفض، وفي اتهام المعارضة، على أساسه، بكل الاتهامات السابقة الذكر.

إنّ الصيّغ التي يعبّر من خلالها المعارضون عن موقفهم من هذه الدعوة إلى الحوار هي عاملٌ من عوامل سوء فهم بعض الناس لموقف هؤلاء المعارضين. يُفضّل معظم المعارضين، على الأقل، تبني الحوار وسيلةً لتحقيق أهداف الثورة السورية والمتمثلة في الحرية والكرامة وانتقال سورية من نظام استبداديٍّ أحاديٍّ إلى نظام ديمقراطيٍّ تعدديٍّ. لكن صياغة هؤلاء المعارضين لموقفهم الرافض للحوار الذي تدعو إليه السلطة المستبدة، ليست ملائمةً ولا موفقةً غالبًا. فبدلاً من أن يقولوا نحن نرفض هذه الدعوة لكيت وكيت من الأسباب، من الأفضل والضروري أن يشيروا إلى أنهم يريدون المشاركة في

الحوار شريطة توفُّر **شروطه الأولية** على الأقل:. ويجب تحديد هذه الشروط بدقةٍ ووضوحٍ. وتتمثّل هذه الشروط، من وجهة نظري، في النقاط التالية:

1. الوقف الفوري لكل عمليات القتل والقمع والاعتقال والتعذيب للمتظاهرين، والسماح بالتظاهر، والعمل على حماية المتظاهرين من اعتداءات الأمن أو الشبّيحة أو المؤيدين أو العصابات المجهولة الهوية... إلخ.
2. إطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين والمعتقلين الذين تم اعتقالهم بسبب مشاركتهم في التظاهرات أو تصويرها أو تأييدها وما شابه، والكف عن القيام باعتقالاتٍ جديدةٍ، وإلغاء أي قراراتٍ كان القصد منها معاقبة المتظاهرين: كفصل الطلاب من الجامعات أو إخراجهم من السكن الجامعي وما شابه.
3. الاعتراف الرسمي والصريح من قِبَل النظام بأحقية مطالبة المتظاهرين والمعارضين بالحرية والكرامة والديمقراطية، ومن ثمّ الاعتراف بشرعية المعارضة وشرعية ممثليها المطالبين بهذه المطالب، ويجب أن يُراعى ذلك في تحديد أطراف هذا الحوار وأهدافه.
4. يجب أن يتم الاتفاق مسبقًا على أنّ الهدف من الحوار هو تحديد كيفية انتقال سورية من النظام الحالي إلى نظامٍ ديمقراطيٍّ تعدديٍّ يتضمن دستوره الجديد، على الصعيد النظري، وممارسات السلطة، على الصعيد العملي، الأمور التالية:
   - الفصل بين السلطات وخضوع السلطة التنفيذية للسلطتين التشريعية والقضائية، مع التأكيد على استقلالية القضاء، استقلالاً كاملاً، عن السلطة التنفيذية وتوفير كل الشروط الضرورية لإقامة قضاءٍ مستقلٍّ وعادلٍ ونزيهٍ وفعّال.
   - تحديد ولاية الرئيس بمدة أربع أو خمس سنوات، على الأكثر، قابلة للتجديد لمرةٍ واحدةٍ فقط.
   - إبعاد الجيش والقضاء عن الحياة الحزبية والنشاطات السياسية.
   - إلغاء القوانين الاستثنائية كافة المرتبطة بحالة الطوارئ المفروضة سابقًا.
   - إعادة هيكلة الأجهزة الأمنية وتوحيدها وتحديد مهماتها بدقةٍ، وخضوعها في عملها للقضاء، وإبعادها عن أي ممارسةٍ تمس بكرامة

المواطنين وحرياتهم الدستورية.

- المساواة بين مواطني سورية كلهم في الحقوق والواجبات وأمام القانون، بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين أو المنطقة أو الطائفة إلخ، وإقرار مبدأ التعددية الحزبية بطريقةٍ تفسح المجال بالتساوي لكل التوجهات السياسية للمشاركة في الحياة السياسية في سورية. ويجب أن يؤخذ هذا الإقرار بعين الاعتبار في كل التشريعات والقوانين المتعلقة بتشكيل الأحزاب وتنظيم الانتخابات تحت إشراف جهازٍ قضائيٍّ نزيهٍ ومستقلٍّ، وبحضور مراقبين دوليين، في المرحلة الحالية، على الأقل.
- الفصل النظري والعملي بين مفهومي الدولة والنظام الحاكم، وبين السلطة والمجتمع المدني ومؤسساته المختلفة. والعمل على تعزيز دور المجتمع المدني واستقلاله عن السلطة وأجهزتها ومؤسساتها المختلفة.

هذه هي بعض الأهداف الرئيسة التي يجب أن يسعى الجميع إلى تحقيقها بكل الطرق السلمية الممكنة. وقيام السلطة بالإجراءات المذكورة أعلاه هو شرطٌ لا غنًى عنه من أجل إعادة بناء جزئيٍّ للثقة بين السلطة من جهةٍ والمعارضين والمتظاهرين من جهةٍ أخرى. ومن الواضح أنّ هذه الأهداف المذكورة للحوار تتجاوز تمامًا الإصلاحات الموعودة من قِبل السلطة. فهذه الإصلاحات لا تعدو أن تكون ترقيعًا للنظام القائم ومحاولة تجميل صورته، أكثر من كونها ضمانًا لحصول التغيير الجذري الحقيقي المنشود. ولعلّ نظرةً سريعةً إلى "الإصلاحات"، التي حصلت سابقًا، تبيِّن عدم قدرة القوانين والتشريعات الصادرة سابقًا على تحقيق أي خطوةٍ فعليّةٍ نحو النظام الديمقراطي المنشود، بل هي تسير في الاتجاه المعاكس تمامًا. فلنأخذ بعض الأمثلة:

أولاً: وقف العمل بحالة الطوارئ: لا شك أنّ هذا الأمر كان مهمًّا وأساسيًّا في نظر كل المعارضين والمتظاهرين، لكنّ السلطة بتشريعاتها اللاحقة وممارساتها المستمرة أفقدت هذه الخطوة كل أهميةٍ وقيمةٍ فعليةٍ. فقد ترافق إجراء وقف العمل بحالة الطوارئ بإصدار المرسوم التشريعي رقم 55 وينص على:

(تختص الضابطة العدلية أو المفوضون بمهامها باستقصاء الجرائم المنصوص عليها في المواد من 260 حتى 339 والمواد 221 و388 و392 و393 من قانون العقوبات وجمع

أدلتها والاستماع إلى المشتبه بهم فيها على ألا تتجاوز مدة التحفظ عليهم سبعة أيام قابلة للتجديد من النائب العام وفقًا لمعطيات كل ملف على حدة وعلى ألا تزيد هذه المدة على ستين يومًا).

ومن الواضح أنّ هذا القانون هو البديل التشريعي لرفع حالة الطوارئ. فهذا القانون ينقل من سلطة القضاء والنائب العام إلى سلطة الضابطة العدلية (أقسام الشرطة) والمفوضون بمهامها (فروع الأمن) ثلاثًا وثمانين مادةً أو مسألةً. ويمنح هذا القانون الشرطة والأمن فترة أسبوع لاعتقال أي شخصٍ بدون إذن النائب العام أو القضاء (مع العلم أنّ هذه المدة كانت يومًا واحدًا فقط سابقًا، وفقًا للقوانين العادية)، كما يمنحهم إمكانية تجديد الاعتقال - بموافقة النائب العام - ولمدة تصل إلى ستين يومًا، مع العلم أنّ هذه المدة كانت أقل من ذلك بكثير في القوانين العادية). وإنّ ظروف الاعتقال وما يتعرض له المعتقلون تجعلهم جاهزين غالبًا للاعتراف بكل ما يريده المحققون منهم. لقد استُند إلى هذا المرسوم وغيره في شرعنة ازدياد أعمال الاعتقال التي قامت بها السلطة بعد رفع حالة الطوارئ. وتم التذرع دائمًا بضرورة هذه الاعتقالات وفقًا لأحكام هذا القانون. ولهذا لم يرَ الناس تغييرًا في سلوك السلطة بعد رفع حالة الطوارئ. ولهذا السبب، لم يكن هناك معنى أو قيمة حقيقيان لرفع حالة الطوارئ.

ثانيًا – قانون إلغاء محكمة أمن الدولة العليا: هذه المحكمة سيئة الصيت، وهي موجودةٌ منذ عام 1968. وإلغاؤها كان مطلبًا ولا شك. لكن للأسف لم يؤدِّ إلغاؤها إلى أي تغييرٍ حقيقيٍّ، ويمكن تفسير ذلك بعاملين: الأول هو أنّ محاكمة كثيرٍ من المعارضين السابقين والحاليين جرت أمام القضاء العادي وبجرائم جنائية غالبًا، ولهذا ليس مهمًّا كثيرًا إلغاء تلك المحكمة ما دام هناك محاكم بديلةٌ تقوم بدورها على أكمل وجه وأسوئه، في الوقت نفسه. وهذا يقودنا إلى السبب الثاني: إنّ فساد القضاء بشهادة الجميع، بما فيهم السلطة نفسها، وخضوع هذا القضاء للسلطة التنفيذية وأجهزتها الأمنية، يجعل من هذا القضاء أداةً طيعةً للقضاء على المعارضين وتحقيق أهداف النظام الأمني القائم حاليًّا. ولهذا لم يكن هناك جدوى كبيرة أو معنى حقيقي لإلغاء محكمة أمن الدولة العليا.

ثالثًا– قانون تنظيم حق التظاهر السلمي: يبدو من عنوان هذا القانون أنّه يقدّم شيئًا إيجابيًّا ومهمًّا للحياة السياسية، ولإفساح المجال أمام ممارسة الحرية السياسية. ويبدو ذلك

واضحًا، وضوحًا خاصًّا، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ سورية لم تعرف المظاهرات منذ ثلاثة عقودٍ تقريبًا، وأنّ الأمر كان يقتصر دائمًا تقريبًا على ما يسمى بالمسيرات المؤيدة للنظام ورأسه. لكنّ هذه الإيجابية المفترضة تزول إذا علمنا أنّه تم رفض جميع الطلبات التي قدمت من أجل الترخيص للتظاهر، أو أي تجمعٍ قد تفوح منه رائحة المعارضة، وتم رفض طلب للتجمع سلميًّا في دمشق، مع أنّ الطلب كان يؤكد أنّ التجمع سيكون لرفع الشموع تمجيدًا لأرواح الشهداء، وبدون رفع أو إطلاق أي شعارٍ سياسيٍّ، وحصل هذا الرفض، على الرغم من موافقة المنظمين على طلب السلطة تغيير مكان التجمع لأسباب أمنيةٍ، كما قيل. وقد اعتُقِل أكثر من شخصٍ من الذين تقدموا بطلبٍ من أجل الترخيص لمظاهرةٍ. ومقابل ذلك، سمحت السلطة بحصول تجمعاتٍ كثيرةٍ وكبيرةٍ مؤيدةٍ لها، واستنفرت كل أجهزة السلطة لدعمها. فأي عدلٍ وأي مساواةٍ بين المواطنين! وساد الانطباع بأنّ السلطة لن ترخّص إلا للمظاهرات التي تقوم بتنظيمها هي نفسها عن طريق المؤسسات الملحقة بها، والهدف الوحيد هو إظهار تأييد الناس للنظام ورئيسه. والمؤسف أكثر أنّ هذا القانون أصبح سيفًا مسلطًا على رقبة أي متظاهرٍ، بحيث يكون مبرر اعتقاله جاهزًا: التظاهر من دون ترخيص. وهذا ما حصل للكثيرين، ومنهم مثلاً المعارض المعروف رياض سيف.

وانطلاقًا مما سبق وغيره، يبدو واضحًا لِمَ يعتقد كل المعارضين تقريبًا بعدم أهمية أو جدوى معظم الإصلاحات التي تحققت أو سوف تتحقق قريبًا، وفق وعود السلطة. فمن القوانين المنتظرة **قانون الانتخابات**، وتم التهليل لهذا القانون من قبل البعض بحجة أنّه ينص على أنّ الانتخابات ستتم تحت إشراف جهازٍ قضائيٍّ مستقلٍّ غير خاضعٍ للسلطة التنفيذية. ولا أدري أي قيمةٍ يمكن أن يحملها هذا التغيير، إذا أخذنا في الحسبان الفساد الكبير والهائل المتفشي في القضاء، باعتراف السلطة المستبدة نفسها. فهل نأمل من قضاءٍ فاسدٍ، وخاضعٍ نظريًّا وعمليًّا للسلطة التنفيذية وأجهزتها الأمنية، أن يكون مشرفًا نزيهًا ومناسبًا على الانتخابات. مع العلم أنّ مشروع قانون الانتخابات لا يتطرق لمسألة انتخاب رئيس الجمهورية. فمن المعروف أنّه لا وجود لمثل هذه الانتخابات في سورية، فالرئيس ينجح باستفتاء، يكون الخيار الفعلي فيه هو بين أمرين: إما نعم وإما نعم، ولو كان هناك خيار ثالث لكان أيضًا بالتأكيد "نعم". وليس غريبًا عندئذٍ أن تكون نتيجة الاستفتاء هي "نعم" بنسبة التسع وتسعين بالمائة.

والأمر نفسه يمكن أن يُقال عن **قانون الأحزاب** الذي لن يكون له قيمة، مهما كانت مضامينه النظرية ممتازةً. فأي قيمةٍ لمثل هذا القانون، في ظل وجود حزبٍ واحدٍ قائدٍ للدولة والمجتمع، ومهيمنٍ، ليس على الحياة السياسية فحسب، بل على كل مؤسسات الدولة من جامعاتٍ ونقاباتٍ والمؤسسات المتعلقة بالأطفال والطلاب (منظمة طلائع البعث، اتحاد شبيبة الثورة، إلخ). قد يقال إنّ هذه المادة يمكن أن تُلغى وفقَ ما جاء في الخطاب الثالث. لكن من يضمن تحقُّق مثل هذه الإمكانية؟ وحتى إن تحققت نظريًّا أو تشريعيًّا، من يضمن تحققها عمليًّا؟ ولا ننسى أنّ تعديل الدستور أو استبداله قد رُهِن بوجود مجلس شعبٍ، وإذا حصلت الانتخابات في ظل الأوضاع التشريعية والحزبية والأمنية الحالية، فلا أمل – في نظر الكثيرين – أن يكون هناك مجال حقيقي لانتخاب مجلس شعبٍ قادر على تحقيق تطلعات الناس إلى الحرية والكرامة والحياة الديمقراطية. كما نشير أخيرًا إلى أنّ السلطة التي ستشرف على الترخيص للأحزاب هي السلطة نفسها المسؤولة عن منح التراخيص للتظاهر. وتجربة طلبات الترخيص من أجل التظاهر لا تعطي أملاً حقيقيًّا في أي تطبيقٍ جيدٍ لأي قانونٍ للأحزاب، مهما كان مضمونه جيدًا.

والأمر مشابهٌ فيما يتعلق **بقانون الإعلام** المنتظر. فكيف نأمل أن يفضي هذا القانون إلى إفساح مجالٍ حقيقيٍّ للحرية الإعلامية، ما دام معظم أعضاء لجنة إعداد هذا القانون عاملون في المؤسسات الإعلامية الرسمية أو شبه الرسمية؟ فهذه المؤسسات سيئةٌ بكل معاني الكلمة (مهنيًّا وأخلاقيًّا خصوصًا) وهي فاقدةٌ للمصداقية، وتقوم بدورٍ سلبيٍّ جدًّا في الواقع الحالي. وهي تقتصر دائمًا على كونها منبرًا للمشيدين بالسلطة والمهللين لعظمتها المفترضة وإنجازاتها المزعومة.

ما سبق وغيره يبيِّن سبب، ليس فقط فقدان ثقة المعارضة والمتظاهرين ومؤيديهم بكلام النظام ووعوده، بل أيضًا سبب ثقة هؤلاء المعارضين بعدم جدوى أو أهمية كل وعود النظام، حتى لو تمّ تنفيذها كلها نظريًّا. ولا بدَّ للنظام من أن يأخذ ذلك بعين الاعتبار إذا أراد فعلاً إنقاذ نفسه وسورية وشعبها من أزمةٍ كبيرةٍ وطويلةٍ قد تفضي إلى المجهول. وأخذ ما تقدم بعين الاعتبار يعني توفير الشروط الضرورية، المذكورة أعلاه، لإقامة حوارٍ وطنيٍّ وتحديد أهداف ملائمة لهذا الحوار، والعمل على تحقيقها.

السياسة فن تحقيق الممكن، الثورة مجال تحقيق المستحيل(*)

كيف يمكن للثورة أن تحقق أهدافها؟ كيف يمكن لشعب أعزل، يُواجَه بمعظم أنواع الأسلحة الثقيلة والخفيفة، أن ينتصر على نظام يملك كلَّ شيء، باستثناء الشرعية وحسن الأخلاق ورضى من يحكمه؟ كيف يمكن لثورة أن تنجح، بالرغم من تآمر الساسة الحكام وأدوات قمعهم الهائلة والذين لا يرون فيها، مع ذلك، إلا مؤامرةً؟ وفي الحقيقة، هي بالفعل مؤامرةٌ من الشعب ضد الحاكم المستبد وأعوانه.

هذه الأسئلة وأمثالها يطرحها العقل السياسي الذي يبحث عن معرفة وتحقيق أفضل الممكنات الواقعية أو أقلها سوءًا. والثورة تمثِل حراكًا سياسيًّا، بالدرجة الأولى. فحتى إن كانت أسباب الثورة أو عوامل نشوئها القريبة أو البعيدة هي أسبابٌ اقتصاديةٌ أو اجتماعيةٌ وما شابه، فإنَّ الثورة هي فعلٌ سياسيٌّ، بالدرجة الأولى؛ لأنَّ هدفها الأساسي هو القضاء على النظام السياسي القائم، وتغييره جذريًّا.

كيف يمكن للفعل السياسي أن يخرج عن أطروحات العقل السياسي المتمثلة في عقلانية البحث عن معرفة ما هو ممكن وما هو واقعي، وتحقيقه؟ الثورة تعبيرٌ عن الإرادة أكثر من كونها تعبيرًا عن العقل. وإذا جاز الحديث عن العقل، في خصوص الفعل الثوري، فيمكن القول إنَّ هذه الإرادة هي التي تمثِّل هذا العقل. والإرادة، على عكس العقل، لا تهتم كثيرًا بالبحث النظري في ممكنات الواقع، الإرادة تريد وتنزع إلى تحقيق ما تريد، وهذه هي ماهيتها. وفي السياسة يتم إخضاع الإرادة لتنظيرات العقل وما يعتبره ممكنات الواقع. أما في الثورة فإنَّ الإرادة – رغم لا – عقلانيتها ولا – واقعيتها، بمعنى عدم خضوعها لما ينظر إليه العقل السياسي أو النظري على أنَّه ممكناتٌ واقعيةٌ –

(*) نُشر في: موقع الأوان، 2011/7/5.

إلا أنها هي من يمكنه أن يغير الواقع، ويصنع الأحداث، بالمعنى القوي لكلمة "حدث". وعلى العكس مما يظنه البعض، إن قوة الثورة والإرادة المؤسِّسة لها، تكمن خصوصًا في لا – واقعيتهما. فالواقعية تعني، فيما تعنيه، الخضوع لتحديدات العقل وشروط الواقع. في حين أنَّ رفض الخضوع، بكل معانيه وأبعاده، رفض الواقع وممكناته المتاحة، هو أساس الفعل الثوري.

العقل السياسي يسعى إلى التكيف مع الواقع، أما العقل الثوري، فيسعى إلى تكييف هذا الواقع معه. العقل في ماهيته هو أداة حساب، والدخول في عالم الحساب السياسي يترافق عمليًّا غالبًا مع ما يمكن تسميته بالحذر أو بالجبن. أما الإرادة أو العقل الثوري، فيمكن وصفهما بالتهور أو بالشجاعة. وكما هو معروف لقد ربط كثيرٌ من الفلاسفة والأدباء (أرسطو وتولستوي مثلاً) الشجاعة بالعقل. بحيث تصبح الشجاعة هي السير وفق مقتضيات العقل، سواءٌ من حيث الإقدام أو من حيث الإحجام. لكني أرى أنَّ ماهية الشجاعة الحقيقية ترتبط بالإرادة والقيم الأخلاقية والنفسية، أكثر من ارتباطها بالعقل والقيم المعرفية والحسابية. وفي الثورة يكون الرهان على الإرادة المندفعة لا على العقل المتروي.

العقل السياسي يسعى لتحقيق أفضل الممكنات، أما الإرادة الثورية فتسعى لتحقيق ما يبدو للعقل مستحيلاً. ويجب التأكيد هنا على كلمة "ما يبدو"، أي على مسألة أن المستحيل والممكن هما مقولتان منطقيتان عقليتان تحيلان عمومًا، وفي السياسة خصوصًا، إلى العقل، أو إلى ما يراه العقل، أكثر من إحالتهما إلى الواقع بذاته. من البديهي القول أنَّ الصياغة النظرية للواقع هي تشكيل هذا الواقع نظريًّا كما هو بالنسبة إلينا، وليس بالضرورة كما هو في ذاته. وإذا طبَّقنا هذا الذي يبدو بديهيًا على مقولات الممكن والمستحيل في عالم السياسة، يمكن القول إنَّ العقل السياسي بارعٌ في تفسير المستحيل السابق بأسباب وعوامل تبدو له موضوعية، لكن يبدو غالبًا أنَّه فاشلٌ في رؤية الكثير من الممكنات الحاضرة أو المستقبلية. وتفسير العقل لهذا المستحيل يدفعه إلى إحالته إلى دائرة الممكن. والإرادة الثورية هي التي تبيِّن أنَّ ما يعتبره العقل مستحيلاً، في الكثير من الأحيان، يتحول حتى في نظر العقل نفسه، إلى ممكنٍ، وممكنٍ جدًّا، لاحقًا. ويضطر العقل السياسي إلى الاعتراف بإمكانية ذلك، لأنَّه ببساطة قد حصل. فمن

الصعب على العقل، قبل ثورة محمد السياسية الدينية مثلاً، أن يتصور مدى النجاح الهائل الذي يمكن لهذه الدعوة الثورية أن تحققه. وكان هذا ببساطة مستحيلاً. لكنّنا نرى الآن الكثير من التحليلات العقلانية التي تبين الممكنات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية... إلخ التي ساعدت محمَّد وحلفاءه وخلفاءه على النجاح في ترك بصمةٍ كبيرةٍ جدًّا في التاريخ السياسي والإنساني للعالم، قديمه وحديثه. ولا عجب في ذلك، فالإرادة تصنع التاريخ باختراقها لحدود الممكن، والعقل يقوم بتفسيره والتحرك داخله. الإرادة أقدر على صنع المستقبل، والعقل مختصٌّ أكثر بتفسير الماضي. لكنّ العقل يخون نفسه باستمرار، حين لا يعترف بقدرة الإرادة على صنع ما يبدو له مستحيلاً. فطالما أنّ العقل لا يمكنه العمل إلا في حقل الممكن، فهو لا يرى في التاريخ إلا تحقيقًا للممكنات، ويجهل أو يتجاهل أنّ الكثير مما بدا له مستحيلاً قد تحقق على الرغم من أنّه لم يكن ممكنا وفقًا لمعايير هذا العقل نفسه.

لعل خطأ العقل يكمن في افتراضه أنّ الإنسان مشروطٌ بممكناتٍ واقعيةٍ لا يمكنه تجاوزها. وخطأ العقل هنا مزدوجٌ أو ثلاثيٌّ. فمن ناحيةٍ أولى، لا ينتبه العقل غالبًا إلى أنّ الممكنات النظرية لا تعبّر بالضرورة عن كل الممكنات الواقعية، فالممكنات النظرية تظل دائمًا وجهة نظرٍ، بالمعنى القوي والأصلي للكلمة، أي رؤيةٍ من زاويةٍ واحدةٍ مهما حاولت أن تتزين بالتعدد. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، مرتبطةٍ بالأولى، ينسى العقل أنّ الممكنات التي يراها لا تعبر إلا عن ممكنات الواقع العقلية أو العقلانية. ففي الواقع ممكناتٌ مرتبطةٌ ومرهونةٌ بالإرادة، وهذه الممكنات الإرادوية هي ما يعتبره العقل مستحيلاً. وليس الغرض هنا انتقاد العقل بل نقده أي تحديد حدود مشروعية نظرته وممكناتها. ومن ناحيةٍ ثالثةٍ، ينطلق العقل السياسي من افتراض أنَ الواقع يفرض ممكناتٍ على الإنسان، وينسى أنّ الإنسان يخلق ممكناتٍ في الواقع، بل يخلق الواقع، ولا يكتفي بالخضوع للممكنات الواقعية المفروضة عليه. ومن هنا يمكن القول إنّ الثورة هي فعلٌ خلّاقٌ يصنع الواقع وممكناته، أكثر من خضوعه له ولها.

ربط بعض الفلاسفة الحقيقة بالعقل، والخطأ بالإرادة. فديكارت مثلاً، رأى أنّ الخطأ ناتجٌ عن التفاوت بين لاتناهي الإرادة وتناهي العقل. ويحصل الخطأ حين يخضع العقل المتناهي للإرادة اللامتناهية. أمّا نيتشه، وهو أحد فلاسفة الإرادة، فلم يرَ في الخطأ

إلا حقيقةً تم تجاوزها، وفي الحقيقة إلا خطأً لم يتم تجاوزه بعد. والتجاوز للحقيقة – الخطأ أو الخطأ – الحقيقة لا يحصل إلا عن طريق الإرادة. وأرى أنّ لنظرة ديكارت معقولية كبيرة، لكن بخصوص العقل النظري، أما نظرة نيتشه فتعبر، تعبيرًا أفضل، عن العقل العملي. وعلى الرغم من أنّ السياسة وفلسفتها تنتميان إلى ما يسمى بالعقل العملي، إلا أنّ علم السياسة أو العقل السياسي يدور في فلك العقل النظري. فإذا صحّ أنّ العقل هو مصدر الحقيقة والإرادة هي مصدر الخطأ في نظرية المعرفة، فالعكس صحيحٌ في العمل الثوري، حيث لا حقيقة ولا قيمة إلا لما تريده الإرادة. فالإرادة الثورية هي وحدها التي يمكن أن تصنع الواقع بممكناته وأحداثه. وفي الحقل المعرفي والسياسي العلمي الإرادة تخضع للعقل، في العقل العملي والثوري، العقل تابع للإرادة. مع العقل والمعرفة، نحن نخضع لما هو كائن، ومع الإرادة، نحن نتوجه إلى ما يجب أن يكون، إلى ما نريده أن يكون. وما نريده أن يكون، وما يجب أن يكون، لا يظهرا في الفعل الثوري إلا في كونهما رفضًا وسلبًا لما هو قائمٌ. وفي هذه النقطة خصوصًا، تكمن هشاشة الثورات نظريًّا وإمكانية مقتلها عمليًّا. فهذه الإرادوية المحايثة والمؤسِّسة لكل ثورةٍ تنزع إلى الرفض، لكنها تعجز غالبًا عن البناء. وتعب الإرادة وضعفها أثناء قيامها بالعمل الثوري قد يدفعها إلى التوقف عند حصول تحققٍ جزئيٍّ لأهدافها، فيتوقف الهدم (هدم النظام القائم) لصالح البناء (بناء النظام البديل). وتخضع الإرادة حينها للعقل، ويدخل الحراك السياسي الثوري في حسابات الممكن والواقعي العقليين، وننتقل من أحلام الإرادة وتطلعاتها إلى حسابات العقل وممكناته. مقتل الثورات هو في خضوعها أو إخضاعها لمتطلبات العقل. ويبدو أنّ هذا هو قدرها دائمًا. فالثورة، كما ذكرت في مقالةٍ سابقة، هي، في طبيعتها، رفضٌ وسلبٌ لما هو قائم، أكثر من كونها تنظيرًا واضحًا ومحدد المعالم للبديل الذي يجب أن يكون.

هذا هو الأساس الذي أقرأ من خلاله واقع الثورتين المصرية والتونسية، وما أفضتا إليه. فهاتان الثورتان انتقلتا من مبدأ الثالث المرفوع الذي يحكم المنطق الثوري الثنائي القيم إلى المنطق المتعدد القيم، بل وإلى المنطق الضبابي. ففي المنطق الأول، الحق أو الحقيقة واضحةٌ وجليةٌ، وكذلك هو حال الباطل. والحقيقة تكمن تمامًا في القضاء على هذا الباطل. لكن ما أن تمّ القضاء على جزءٍ من هذا الباطل (والمتمثل في رأس النظام

وبعض أعوانه)، حتى جرى الانتقال من الفعل الثوري إلى الفعل السياسي، والدخول في مساوماتٍ، وأصبحت الحقيقة حقائق والباطل جزءًا من هذه الحقائق. ولا أعتقد أنّ مشكلة مثل هذه الثورات تكمن في الثورات المضادة كما يرى البعض، بل أرى أن سبب المشكلة يكمن في سيادة العقل المضاد للثورة عند الثوار أنفسهم. فبمجرد أن ساد العقل على حساب الإرادة، عند هؤلاء الثوار، توقفت الثورة بالمعنى الدقيق للكلمة، وأصبحوا يقبلون، بطريقةٍ أو بأخرى، وبوعيٍ أو بدونه، كثيرًا مما لم يكن بإمكانهم، بوصفهم ثوارًا، تقبُّله أو حتى قبوله. العقل الثوري الإرادوي أعمى، لأنّه لا يرى بديلاً عما يريده، وهنا مكمن قوته وخطورته، لكن المشكلة أنّ الاستسلام للعقل السياسي العقلاني يعني غالبًا توقف الفعل الثوري والاقتناع بعدم جدواه أو ملاءمته.

أثناء متابعتي المتحمِّسة للثورة المصرية كنت مندهشًا لما أسميته حينها بذكاء ودهاء الثوار. وتجلى هذا الدهاء بالنسبة إلي في توجيه كل الثوار طاقاتهم نحو نقطةٍ محددةٍ، إسقاط النظام، الذي يتطلب أولاً إسقاط مبارك، وعدم تبديد الطاقات في أي معارك جانبيةٍ بين الثوار أنفسهم أو بين الثوار والخارج (إسرائيل أو أمريكا أو الإمبريالية أو ما شابه) أو بين الثوار والجيش. لكنني كنت أعتقد أنّ إسقاط مبارك سيكون خطوةً أولى نحو إسقاطٍ فعليٍّ للنظام (بما في ذلك قيادات الجيش التي كانت من وجهة نظري جزءًا من النظام ومتواطئة معه). لكن ما إن سقط مبارك حتى بدأت قوة الثورة تتراجع، وتراجعت الإرادة الثورية، شيئًا فشيئًا، لصالح مساومات العقل السياسي. وبدلاً من السعي إلى تشكيل مجلس ثوريٍّ يقود البلاد، في هذه المرحلة الانتقالية، وتكون مهمته الأولى استبعاد كل قيادات وأسس وحلفاء نظام مبارك، جرى القبول بأن يقود بعض أطراف النظام السابق وأركانه عملية التحول نحو الديمقراطية. لا شك في أنّ هذا أسلم وأقل خطورةٍ؛ لأنّ الدخول في مواجهةٍ مع كل أركان النظام السابق يستلزم تضحياتٍ كبيرةً، ونفسًا طويلاً، كما أنّ احتمالات أن يفضي ذلك إلى فوضى وخسائر كبيرةٍ، أكبر. وأنا نفسي كنت راضيًا عما حققته الثورة حتى ذلك الوقت، وآثرت السلامة والتغيير البطيء على الخطر والتغيير الثوري السريع. لكن يبدو أنني لم أكن أفكر وفقًا للمنطق الثوري، المنطق الذي لا ينظر إلى الخسائر بقدر نظرته إلى ضرورة تحقيق ما يريده. ألم أقل إن منطق العقل السياسي يفضي إلى الجبن، وإلى التكيف مع الواقع، بدلاً من السعي إلى تكييفه.

آمل أن يسود المنطق الثوري لأطول فترةٍ ممكنةٍ في كل البلاد التي قامت أو ستقوم فيها الثورات. فكلما طال أمد الثورة كانت إمكانية القطع مع النظام السابق أكبر. وأملي أن تتوقف الثورة في حالتين فقط: الأولى تحقيق هدفها في هدم النظام القائم ووضع الأسس الأولى والقوية للنظام البديل، والثانية هي حين تتحول الثورة، لسبب أو لآخر، إلى حركةٍ تأكل أبناءها، كما حصل للثورتين الفرنسية والبلشفية مثلاً. ففي الحالة الأولى، لا يكون هناك ضرورةٌ لاستمرار الثورة، لأنّها أنجزت أهدافها؛ وفي الحالة الثانية، يكون هناك حاجة لثورةٍ مضادةٍ للثورة التي انحرفت عن مبادئ الثورة وغاياتها الأولية.

على الرغم من أنّ العدو الأكبر للثورة هو النظام وأزلامه وأعوانه، إلا أنّ مقتلها قد يأتي عن طريق العقلانيين الخائفين أصحاب الحلول الوسطى التي لا تفضي غالبًا إلا إلى إصلاح، لا معنى له، يسهم في تكريس النظام القائم أكثر من إسهامه في تغيير هذا النظام الذي يجب أن يتغير. ومن بين أعداء الثورة يبرز هؤلاء الذين يؤيدون الثورات من حيث المبدأ، لكنهم يعارضون أي تجسُّد فعلي للثورة، فيتصيدون سلبياتها وأخطاءها: فهذا يهاجم الثورة لأنها تخرج من الجوامع، وذاك لظهور بعض الشعارات والاحتقانات الطائفية فيها، وذاك لأن معظم الثوار هم في نظره من الرعاع أو الغوغاء أو العامة الذين لا يفقهون، من وجهة نظره، لا معنى الحرية ولا معنى الديمقراطية (وأعتقد أنّه يجب رد الاعتبار لهؤلاء الرعاة أو العامة أو الغوغاء. فإذا كان الرعاع أو العامة أو الغوغاء هو الذين يشكلون الجسم الأساسي للثورة وكان هؤلاء الرعاع أو العامة أو الغوغاء هم في أسفل العالم تقييمًا وواقعًا، فيجب بالفعل قلب هذا العالم رأسًا على عقب). وعلى العكس مما يعتقده ويروِّج له البعض، يكون العقل الطائفي أو الانتهازي أو النفعي هو المحرك لأعداء الثورة ومنتقديها، أكثر مما هو محرِّك للثوار ومؤيديهم.

الموقف من الثورة هو موقفٌ نفسيٌّ – أخلاقيٌّ، بالدرجة الأولى، فإما أن نكون في موقف الغاضب من الظلم والظالم والرافض لهما، وإما نكون في موقف الخائف المذعور من التضحيات التي قد يتطلبها التخلص من الظالم. وتضخُّم خوفنا من ذلك، ومن البديل المفترض أو المظنون، قد يدفعنا، بطريقةٍ أو بأخرى، إلى اتخاذ موقف مضادٍ

للثورة، بدرجةٍ أو بأخرى. طبعًا أنا أتحدث، في الحالتين، عن أصحاب النية الحسنة، ولا أتحدث هنا عن أصحاب النية السيئة من المنتفعين من وجود النظام المستبد، بطريقةٍ أو بأخرى، والذين قد تدفعهم انتماءاتهم الضيقة أو مصالحهم المباشرة أو غير المباشرة، إلى ممارسة التشبيح بالهراوة والمسدس أو باللسان والقلم، أو بالأمرين معًا.

ختامًا أقول: الثورة فعل سياسي تلتهمه غالبًا السياسة أو العقل السياسي، وتُفقده الكثير من معانيه. وعلى الرغم من أنّ الثوار هم من يصنعون التاريخ غالبًا، إلا أن الساسة وأصحاب العقل السياسي هم من يحصدون معظم ثماره ونتائجه الإيجابية غالبًا أيضًا. أما النتائج السلبية فيحصدها معظم أفراد الشعب ويؤدي تراكمها في مطبخ التاريخ إلى زرع بذور ثوراتٍ جديدةٍ تنبثق في لحظاتٍ تاريخيةٍ مفاجئةٍ، رغم الظروف التي تمنع انبثاقها، وليس بسبب الظروف التي تؤدي إلى انبثاقها فحسب. التاريخ يكتبه المنتصرون، وعلى الرغم من الانتصار الجزئي والنسبي الذي حققته الكثير من الثورات إلا أنّه يبدو أنّ تاريخ هذه الثورات يكتبه أصحاب العقل السياسي وليس أصحاب العقل أو بالأحرى الإرادة الثورية. التاريخ هو تاريخ الإرادة الثورية، لكن التأريخ كان غالبًا هو تأريخ العقل السياسي. وبكلماتٍ أخرى، التاريخ يصنعه المجانين المؤمنون بإمكانية صنع ما يبدو للآخرين مستحيلاً، أما التأريخ فهو تأريخ العقل السياسي حبيس ممكناته وواقعيته وعقلانيته. وأظن أنّ واقعنا الحالي يتطلب وجود المجانين، فقد سئم من الركود الذي كرسته تنظيرات العقلاء وعقلانيتهم.

قيل: "الإرادة تصنع المستحيل"؛ قلت سابقًا: "من المستحيل وجود هكذا إرادة"؛ أقول حاليًا: يبدو أنّ القولين السابقين متكاملان أكثر من كونهما متعارضين. فكما قيل بحق: "الإرادة تصنع المستحيل"، ومن ضمن المستحيلات التي يمكن أن تصنعها الإرادة هو وجودها المستحيل، كما يشير بحق العقل في القول الثاني.

في هذه المقالة هناك أحادية في النظرة، وعلى الرغم من رفضي للأحادية غالبًا واعتقادي أو إيماني بضرورة التعددية أو الجدلية (الديالكتيكية) في الفكر والواقع، إلا أنني أرى أنّ هذه التعددية هي تعددية أحادياتٍ قد تشكّل كل واحدةٍ منها لحظة من لحظاتها الضرورية. والنظرة الأحادية قد تسمح بظهور أفكارٍ يجب أن تظهر، وهي تظهرها بطريقةٍ جليةٍ وقويةٍ، قد لا تسمح بها النظرة الجدلية.

المبادئ وأصحابها:
رؤية نقدية وانتقادية(*)

كنت، ولوقتٍ قريب جدًّا، أقيّم بإيجابيةٍ كبيرةٍ أصحاب المبادئ، لاعتقادي أنّ الالتزام بالمبادئ يدل على أخلاقية الشخص الإيجابية وإعطائه الأولوية للقيم وللمصلحة العامة على حساب المصالح الأنانية الضيقة. فأن تكون شخصًا ذا مبادئ يعني أن تؤمن ببعض الأفكار والقيم (التي قد تأخذ شكلاً أيديولوجيًّا أو عقائديًّا أو دينيًّا... إلخ) وأن تتصرف انطلاقًا منها، وعلى أساسها، وبانسجامٍ معها عمومًا، في كل الأمور المتصلة بها، اتصالاً مباشرًا أو غير مباشر. وهذا الانسجام بين ممارسات الشخص ومبادئه ليس أمرًا معطىً فقط، وإنما هو هدفٌ يسعى إليه وإلى تحقيقه صاحب المبادئ، آخذًا بعين الاعتبار ضرورة النقد الذاتي الدائم، بسبب الإمكانية الدائمة لعدم حصول هذا الاتساق، بوعيٍ أو بدونه، ولأسباب مبرّرةٍ أو غير مبرّرةٍ. ومعيار أخلاقية أي شخص يتمحور حول نقطتين أساسيتين: مدى أخلاقية أو "إنسانية" مبادئه أو أفكاره الأخلاقية، ومدى التزامه بتطبيقها، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الموضوعية (الخارجة عن الإرادة) لهذا التطبيق، وإمكانيته، ومدى هذه الإمكانية.

وتتعرض المبادئ وأصحابها لامتحاناتٍ كثيرةٍ في الحياة، وهذه الامتحانات لا تبيّن فقط مدى مبدئية الشخص، أي قدرته على مقاومة مختلف الضغوطات التي تدفعه باتجاه تخليه عن العمل بهذه المبادئ، وإنّما تسمح هذه الامتحانات أيضًا بالفحص النقدي لهذه المبادئ ومدى فعاليتها وجدواها وأولويتها في الواقع المعاش وبالنظر إلى المثل والغايات والأسس الأخلاقية الأخرى. ويمكن، من خلال هذه الامتحانات أيضًا معرفة ما إذا كانت هذه المبادئ هي مجرد شعاراتٍ، أي مجرد ادِّعاءاتٍ لا يعتقد صاحبها بها أصلاً.

(*) نُشر في: موقع الحوار المتمدن، 2011/11/12.

ولعل أكبر مشكلةٍ يمكن أن تواجه الشخص الذي يتناول هذه الأمور هي التمييز بين مبادئ الشخص ومبادئ شخصيته. والمقصود هنا بالشخص هو الجانب المفكر والواعي من كيان الشخص، أمّا الشخصية فيُقصد بها هنا الجوانب غير الواعية أو غير المفكَّر بها. ويمكن للاختلاف بين مبادئ الشخص ومبادئ شخصيته أن يتخذ شكل الصراع المحسوم لصالح مبادئ الشخص (كما هو الحال مثلاً في حالة "التجاوز" التي تحصل حين يتغلب المرء على نوازعه ورغباته ومشاعره المناقضة لمبادئه أو المختلفة عنها)، وقد يتخذ صيغة الصراع غير المحسوم والذي يتجلى في اضطراب الإنسان، سواء على الصعيد الداخلي (في الأفكار والمشاعر)، أو على الصعيد الخارجي في العلاقة مع الآخر (الشخص والمجتمع والأشياء... إلخ).

وإذا كان الثبات على المبادئ هو أمر محمود عمومًا أو حتى دائمًا، فإن جمود المبادئ وإصرار صاحبها عليها رغم عدم ملاءمتها، من حيث الراهنية أو الأولوية أو الواقعية... إلخ، يمثل مشكلةً حقيقيةً قد تمس ليس الشخص ومحيطه القريب فحسب، بل قد تمس أيضًا، مسًّا مباشرًا أو غير مباشرٍ، شريحةً أو مصلحةً عامةً تتعلق بحياة عدد كبير من الناس.

يمكن النظر إلى ما سبق على أنّه مقدمةٌ تبتغي التمهيد لما هو آتٍ، وتوضيحٌ لبعض معانيه وأسسه النظرية.

عانى الشعب العربي – أو الشعوب التي تعيش في البلاد العربية – وما زال يعاني من قهر الحكام واستبدادهم. ونعيش حاليًّا لحظةً تاريخيةً، كانت بالنسبة إلى الكثيرين حلمًا يصعب بل وربما يستحيل تحقيقه، نظرًا إلى الكابوس الذي كنا مجبرين على أن نعيش فيه، أو بالأحرى أن نعيشه. وتتمثل هذه اللحظة التاريخية في انتفاضة – ثورة الشعب المقموع على الظلم والاستبداد، ومحاولته الحصول على حريته واسترداد كرامته المهدورة منذ عقودٍ على الأقل. وتواجه هذه المحاولة صعوباتٍ جمةً تتمثل خصوصًا في مقاومة الأنظمة الاستبدادية وقمعها الذي تتراوح شدته بين الكبيرة والكبيرة جدًّا جدًّا. لكن العقبات التي تواجه المنتفضين – الثوار لا تتمثل فقط في لا أخلاقية الأنظمة الاستبدادية وحكامها ومؤيديها، وإنما تتمثل أيضًا في الموقف الصادم لبعض المفكرين والمثقفين من أصحاب المبادئ. وتمسك بعض هؤلاء بمبادئهم يجعلهم يقفون، بوعيٍ

وبقصدٍ أو بدونهما، إلى جانب الأنظمة الاستبدادية وضد مصلحة الثوار وتطلعاتهم. ولا يتعلق الأمر هنا بالشعارات الجوفاء التي يطلقها البعض، عن "سوء نيةٍ"، بهدف تبرير قمع النظام الاستبدادي واستمراره، وإنّما يتعلق الأمر تحديدًا بمن يمكن تسميتهم بأصحاب "النية الحسنة" الذين قد تدفعهم مبادئهم وقيمهم الفكرية والأخلاقية ومكونات شخصيتهم إلى تبني موقفٍ مفاجئٍ بتقاطعه مع مصالح النظام الاستبدادي، وبابتعاده عن طموحات الشعب الثائر ومحاولته التخلص من هذا النظام. وسأحاول تصنيف بعض أنماط مبادئ أصحاب "النية الحسنة" المفترضة، مع محاولة توضيح سبب الاعتقاد بجمود هذه المبادئ وعدم مناسبتها للأوضاع الحالية. وهذا التصنيف ليس شاملاً، وهو لا ينكر التداخل الكبير بين هذه الأشكال المختلفة. وسيتم التركيز على الحالة السورية لأسبابٍ عديدةٍ، مع الاعتقاد بإمكانية تطبيق ذلك على معظم وربما كل الحالات الثورية في البلاد العربية.

1- مبادئ العقلانية الحسابية والتبريرية بوصفها نقيضًا للإرادة الثورية

للعقل وظائف عديدةٌ، ربما كان أهمها الحساب والتبرير. والعقل الحسابي هو عقلٌ أداتيٌّ وتجاريٌّ يسعى إلى تحقيق الحد الأكبر من الأرباح، بالحد الأدنى من الخسائر. ويتميَّز هذا العقل بالحذر وبالابتعاد عن المغامرة أو المقامرة أو ردود الفعل الانفعالية ذات النتائج المجهولة أو التي يرجح، أو حتى يحتمل، أن تكون سيئةً. أما العقل التبريري فهو العقل الساعي لتبرير رغبات أو مشاعر أو أفعال أو مواقف الشخص في عملية يسميها فرويد "العقلنة". وتقوم العقلنة على إخفاء الأسباب "الحقيقية" لأفعال الشخص أو أقواله أو مواقفه وبلورتها في منطقٍ معقولٍ ومقبولٍ اجتماعيًّا. ويتآزر البعدان الحسابي والتبريري للعقل في مواقف بعض المنتقدين للثورة والقائمين عليها. فالبعد الحسابي يظهر في اعتقادهم أنَّ الثورة عمومًا، والثورة السورية الحالية خصوصًا، أمرٌ سلبيٌّ؛ لأنَّها تتضمن مخاطرةً كبيرةً ذات أخطارٍ أكبر، سواءٌ من حيث الضحايا أو من حيث النتائج. تدفع هذه الرؤية الحسابية للثورة بعض "العقلانيين" إلى الخوف ليس من الانخراط في الثورة فحسب، بل ومن وجودها ذاته أيضًا. ويأتي هنا دور البعد التبريري لصياغة هذا الخوف في رؤيةٍ مضادةٍ للثورة تتبنى الدعوة إلى الإصلاح التدريجي، غير

آبهةٍ باستحالة هذا الإصلاح أو شكليته وعدم إمكانية تحقيقه للحد الأدنى من طموحات الشعب الثائر من أجل حريته وكرامته.

هذان البعدان (الحسابي والتبريري للعقل) مكونان أساسيان لما أسميته في مقالة سابقةٍ بالعقل السياسي والذي يتناقض مع الإرادة الثورية النابعة من الغضب والقائمة على الرفض لما هو قائمٌ. الإرادة الثورية، بوصفها إرادةً، لاعقلانية. فهذه الإرادة نفسيةٌ وأخلاقيةٌ، أكثر من كونها ذات صلةٍ بالبعدين الحسابي والتبريري للعقل. أصحاب هذه الإرادة يظهرون شجاعةً مذهلةً وإقدامًا كبيرًا، وهم الأكثر فاعليةً في صنع التحولات التاريخية الجذرية والمهمة، وعلى كل المستويات.

لم يكن من الممكن حصول التغيرات الإيجابية في بعض البلاد العربية الثائرة من دون وجود هذه الإرادة الثورية. ولم يكن من الممكن للكثير من هؤلاء العقلانيين المنادين بالإصلاح والمناهضين لجذرية الثورة أن يعقدوا مؤتمراتهم ويصدروا بياناتهم ويعلنوا مواقفهم "المعارضة"، لولا ثورة الشعب وتوجهه لتحقيق ما يبدو لهؤلاء العقلانيين مستحيلاً.

يتخوف هؤلاء العقلانيون من البديل، ويجهلون أو يتجاهلون أنّ رفض النظام القائم يحمل ضمنًا الملامح القادمة للبديل المنتظر. وهذا البديل ليس معطىً أو جاهزًا كما يظن أو يتوهم أو يفترض بعض العقلانيين، بل هو في مرحلة تكوُّنٍ، الكل مدعوٌّ إلى الإسهام فيها، بدلاً من الاكتفاء بالتخوف منها ومناهضتها.

"إذا أردت أن تحصل على أجمل ما في الحياة، فعش في خطر"، هذا ما قاله نيتشه، وهذا ما يفعله الثوار؛ فهل هناك أخطر من الثورة على نظامٍ ديكتاتوريٍّ عسكريٍّ؟ وهل هناك أجمل وأرقى من الحرية والكرامة؟

حاضر سورية فيه كل ما يثير الغضب والرفض، ولا يمكن لهذا الحاضر إلا أن يستنزف كل متابعٍ مهتمٍّ به، ومن المستغرب، وربما المستهجن، أن يملك بعض العقلانيين القدرة على تحويل أنظارهم وأنظار غيرهم إلى ممكنات المستقبل، لإعلان تخوفهم منها، على الرغم من أن كل ما يخافون منه، يحصل ما يماثله أو يزيده سوءاً في الوقت الحالي.

إلى بعض المعارضين العقلانيين: لقد سمحت لكم الثورة بالوجود السياسي البارز، فلا داعي لركوب موجها، بغية ترويضه، وامتطاء ظهرها، بغرض كسره. هي

مشكلتكم أنكم لم تستطيعوا التغلب على خوفكم أو مخاوفكم، فلا تجعلوها مشكلة الثوار الساعين إلى تحقيق الخلاص من هذا النظام الاستبدادي. أنتم تعطون الأولوية للوجود على القيمة، وللأمن والأمان على الحرية والكرامة؛ أما الثوار فأولوياتهم معاكسة لأولوياتكم؛ لهذا يبدو من الصعب تقبل انتقاداتكم المباشرة للثوار باسم القيم الإنسانية أو الأخلاقية. لا تحصل الثورة وتستمر وتتحقق أهدافها إلا حين يخضع العقل للإرادة، والفكر أو التفكير للقيمة، والخوف مما هو قائمٌ للغضب منه وللرفض المعلن له، والتخوف من القادم للسعي إلى صنعه.

2- مبادئ النزعة الوطنية وتعارضها مع أولوية خلاص الشعب الثائر ونجاح ثورته

تتمثل مبادئ النزعة الوطنية عمومًا في التشديد على مجموعةٍ من القيم كالسيادة الوطنية ووحدة الأرض والشعب واستقلالية القرار الوطني... إلخ. ويتم تأكيد هذه القيم وإبرازها، إبرازًا خاصًّا، حين يكون هناك مواجهةٌ عسكريةٌ أو سياسيةٌ مع أطرافٍ خارجيةٍ. وتلعب هذه القيم دورًا كبيرًا في توحيد أبناء الوطن أو البلد الواحد وفي تحصينه من الكثير من الأخطار الخارجية، وحتى الداخلية.

شدَّد مسؤولو النظام السوري ومؤيدوهم والناطقون باسمهم، تشديدًا مباشرًا أو غير مباشرٍ، على وجود مؤامرةٍ خارجيةٍ "كونيةٍ" تستهدف سورية، أرضًا وشعبًا ومواقفَ وطنيةً. وتتالت التصريحات المنددة بكل محاولات تدخل "الغرب" والمنظمات الدولية، السياسية منها والحقوقية، والمخوِّنة لكلِّ المطالبين بالتدخل الخارجي لحماية المتظاهرين والمواطنين العزل من بطش العسكر والأمن والشبيحة.

بدأت بعض أطراف المعارضة "الوطنية" – ممثلةً، على سبيل المثال، بهيئة التنسيق التي يرأسها حسن عبد العظيم – بالمضي في هذا الاتجاه، وذلك بإعطائها الأولوية لرفض كل أشكال التدخل الأجنبي وكل القرارات الدولية التي يمكن أن تصدر من مجلس الأمن تحت الفصل السابع، ولكل أشكال العقوبات الاقتصادية. وبدا ذلك واضحًا في مؤتمرها الأخير المنعقد في دمشق، والذي رفع ثلاث لاءات، أولها "لا للتدخل الخارجي".

وقع هؤلاء الوطنيون بسذاجةٍ في الفخ الذي سعى النظام إلى إيقاع الآخرين فيه. ويتمثل هذا الفخ في نشر الاعتقاد الواهم أنّ المواجهة الأساسية الحاصلة الآن في سورية هي بين النظام السوري "المقاوم والممانع" ومؤامرات ومخططات المشروع الأمريكي – الغربي – الصهيوني. فهل المشكلة الأساسية التي يعانيها السوريون الآن تكمن في إمكانية التدخل الأجنبي وأبعاده وأشكاله المختلفة، أم أنّ هذه المشكلة تكمن، بالدرجة الأولى، في المواجهة بين شعبٍ ثائرٍ ونظامٍ مستبدٍّ جائرٍ؟ ما هي الأولوية التي يسعى الجميع إلى تحقيقها؟ هل هي مبادئ السيادة الوطنية والقرار المستقل وما شابه، أم هي ضرورة العمل على وقف نزيف الدم الناتج عن سعي السلطة إلى قمع التظاهرات وإسكات المعارضين بأي طريقةٍ كانت، وعلى مساعدة الثوار في تحقيق أهدافهم في الانتقال بسورية من النظام الاستبدادي إلى النظام الديموقراطي؟ ألا يبدو غريبًا أن يتبنى المعارضون "الوطنيون" الإشكالية التي تطرحها السلطة "اللاوطنية"، والمتمثلة في تحديد الموقف من مسألة التدخل الأجنبي، وتحويل الأنظار عن المسألة الأساسية التي يطرحها الثائرون والمتمثلة في ضرورة العمل على إسقاط النظام والتخلص من قمعه واستبداده؟

يريد بعض المعارضين "الوطنيين" تمثيل الثورة، من دون تبني مطالبها وأفكارها. يريدون أن يستمروا في مواقفهم السياسية "الوطنية" و"المبدئية"، من دون القبول بحصول الكثير من التغييرات التي تتطلبها متغيرات المرحلة واستثنائيتها. لا شك أنّ المبادئ الوطنية، بالمعنى المشار إليه سابقًا، ذات دورٍ إيجابيٍّ ومهمٍّ، لكنّ هذه المبادئ، مثلها مثل كل المبادئ والأفكار السياسية، لا تحظى، أو لا يجب أن تحظى دائمًا، بالأولوية المطلقة. ولا شك أن التمجيد بالجيش ودوره أو وظيفته أمرٌ مهمٌّ، من الناحية السياسية "الوطنية"، لكن لا يمكن التشديد على أهمية هذا التمجيد وممارسته في الحالة السورية الراهنة التي دفعت كثيرًا من المتظاهرين إلى القول: "خاين خاين خاين، الجيش السوري خاين".

ليس لدي اعتراض، من حيث المبدأ، على المبادئ الوطنية المذكورة سابقًا، لكنني أرى أنّ المشددين عليها أو على أولويتها حاليًا من أصحاب "النية الحسنة" يعيشون حالة جمودٍ فظيعةٍ لا تتناسب مع مجريات الواقع وصيرورته. هم أسيرو "وطنيتهم" التي

تجعلهم يضعون كل معاناة الشعب الثائر وتضحياته من أجل حياةٍ حرةٍ كريمةٍ في المرتبة الثانية. جمودهم يجعلهم يتخلون عن اللاءات الواضحة التي أعلنها الشعب في وجه النظام وأشكال استبداده، لصالح لاءات السلطة وشعاراتها (وليس مبادئها).

يذكرني هؤلاء المعارضون "الوطنيون" بقولٍ مأثورٍ غريب: "يموت الجميع ويبقى الوطن". ويبدو أن هؤلاء المعارضين "الوطنيين" يقبلون، بوعيٍ أو بدونه، هذه الفكرة، ويصرون على ترديد مبادئهم الوطنية والتمسك ليس بها فحسب، بل وبأولويتها، على حساب أولوية حماية دماء الشعب المقموع وضرورة حمايته.

لهؤلاء المعارضين "الوطنيين" أقول: راجعوا مبادئكم وأيديولوجياتكم، وأعيدوا النظر في سلم أولوياتكم، ولا تجعلوا من الشعب ضحيةً لهذه المبادئ والأيديولوجيات، بالإضافة إلى كونه ضحيةٍ لقمع النظام في الداخل، ولامبالاة أو عدم فاعلية القوى المؤثرة في الخارج. "الوطن" في خطرٍ، لأنّ الشعب الثائر يُقمع بوحشيةٍ قلّ نظيرها. والخطر الأكبر الذي يتعرض له السوريون حاليًا ليس قادمًا من الخارج أو نابعًا من مؤامرةٍ "كونيةٍ" مزعومةٍ. المشكلة التي على السوريين مواجهتها، في الوقت الحالي، لا تكمن في العنف المزعوم أو الفعلي للثائرين أو في طائفيتهم المزعومة أو الفعلية، وإنما تكمن أولاً وأساسًا في العنف الممارس على هؤلاء الثائرين، والذي قد يخلق أو يزيد من إمكانيات العنف المضاد والاحتقان الاجتماعي بمختلف أنماطه الطبقية والمناطقية والطائفية والفئوية.

3- المبادئ اليسارية واغترابها عن المعاناة الراهنة للشعب الثائر

اختلطت، في العقود الأخيرة، معاني مفهومي اليسار واليمين في العمل السياسي، لدرجةٍ أصبح من الصعب معها التمييز، بدقةٍ ووضوحٍ، بينهما. لذا، سأحدد، بعموميةٍ وتبسيطٍ نسبيين، ما أعنيه هنا بمفهوم اليسار. اليسار هو تيار في الفكر أو العمل السياسيين يتسم بأنه تقدميٌّ غير محافظٍ (بمعنى أنّه ساعٍ دائمٌ إلى التغيير والتقدم)؛ القيمة الأعلى لديه هي العدالة الاجتماعية، في حين أن القيمة الأعلى في التيار اليميني الليبرالي المضاد له هي الحرية. واليسار اشتراكي التوجه عمومًا في حين أن اليمين هو رأسمالي التوجه؛ لذا فإنّ العدو الأساسي والأول لليسار هو الرأسمالية وعولمتها وإمبرياليتها.

شارك العديد من أصحاب التوجهات اليسارية (الحزبيون وغير الحزبيين) في الثورة السورية، في المقابل، تمسك بعض اليساريين بأجندهم الحزبية أو الأيديولوجية، وانتقدوا الثورة والثوار، لدواعٍ عديدةٍ مثل الافتقاد إلى نظريةٍ ثوريةٍ – ولا ثورة بدون نظريةٍ، وفقًا للينين – وعدم وجود شعاراتٍ ثوريةٍ مناهضةٍ للرأسمالية ولمتبنيها من الدول والمؤسسات والتجار الأتباع (فمن وجهة نظر اليساريين الثورة واجبةٌ بالدرجة الأولى على الرأسمالية والرأسماليين). وقد تقاطعت مبادئ هؤلاء اليساريين وأيديولوجياهم مع مصالح النظام وشعاراته، فأجمع الطرفان على وجود مؤامرةٍ غربيةٍ – أمريكيةٍ – صهيونيةٍ وعلى رفض أي تدخلٍ من قبل الغرب الإمبريالي في الشأن الداخلي السوري. وتم اختزال الأسباب الأساسية للثورة بعوامل اقتصاديةٍ متمثلةٍ مثلاً في سوء توزيع الثروة، والسياسة الاقتصادية الليبرالية المفرطة للحكومة السورية، خلال السنوات الأخيرة خصوصًا.

أجد في مواقف هؤلاء اليساريين اغترابًا عن المشكلات الأساسية التي أثارتها الثورة السورية. لا شك أنّ العوامل الاقتصادية لعبت دورًا مؤثرًا في قيام الثورة وانتشارها، ولا شك أن القيم المرتبطة بالعدالة الاجتماعية هي قيمٌ أساسيةٌ يجب السعي إلى تجسيدها وتحقيقها في الواقع بكل الوسائل الممكنة. لكن تناول الثورة السورية من خلال هذه النظارة الأيديولوجية الضيِّقة أمرٌ يسيئ ليس لليسار وقيمه فحسب، بل وللثوار وقضيتهم وصورهم أيضًا.

ببساطةٍ شديدةٍ، المشكلة الأساسية التي يواجهها الشعب، ويعمل على إيجاد حلٍّ جذريٍّ لها، هي هذا النظام المتوحش في قمعه، وليس المؤامرة الغربية أو الاستغلال الرأسمالي في شكله الإمبريالي. المشكلة الأساسية الآن هي وقف نزيف دم السوريين وتحقيق رغبتهم في الانتقال بالبلد من الوضع الاستبدادي إلى الوضع الديمقراطي. شعار الحرية هو الشعار الأهم الذي رفعه الثوار، وهو يعني التحرر من ممارسات السلطات السياسية – الأمنية – العسكرية. الحرية والكرامة أولاً، وبعدهما تأتي كل الأمور. خلاص الشعب من هذا النظام ونيله حريته واسترداده لكرامته هو أولوية كل الأولويات، ولا معنى لأي حديثٍ عن العدالة الاجتماعية أو مقاومة الإمبريالية في ظل هذا الوضع. وما لم يراجع بعض اليساريين أولوياتهم ويقوموا بترتيبها وفقًا لمصالح

الشعب الثائر وأولوياته المعلنة، فإنّهم سيقفون حجر عثرةٍ في وجه محاولات الشعب الثائر الخلاص من الظلم والاستبداد.

لقد رفع الإسرائيليون مؤخرًا شعارات العدالة الاجتماعية في مظاهراتهم المناهضة لنظامهم السياسي وسياساته الاقتصادية خصوصًا. وقد تأثرت حركتهم هذه بثورات الربيع العربي، بدرجةٍ أو بأخرى، لكنّ أولويتهم مختلفةٌ عن أولوية الشعب الثائر في البلاد العربية. أولويتهم هي العدالة الاجتماعية نظرًا إلى تمتعهم بحدٍّ أدنى مقبول نسبيًّا من الحرية. أما في النظم الديكتاتورية فإنّ الحصول على الحرية واسترداد الكرامة هو أولى الأولويات. وهذا هو الحال في البلاد العربية كلها تقريبًا.

الجمود العقائدي سمةٌ مميزةٌ لمبادئ بعض اليساريين الذين يصرون على شيطنة جزءٍ من الخارج (أمريكا وأوروبا الغربية خصوصًا) وملأكة جزءٍ آخر (روسيا وريثة الإمبراطورية السوفييتية البائدة). هذه الشيطنة وهذه الملأكة هما نتاج أيديولوجيا لا تتناسب مطلقًا مع متطلبات المرحلة الحالية وإلحاحاتها العملية والأخلاقية أو الإنسانية. فالقمع الوحشي الذي يتعرض له الشعب يجب أن يدفع الجميع إلى وضع كل أيديولوجياهم الضيقة ومبادئهم السابقة موضع مراجعةٍ قد تؤدي إلى تعديلها أو تجميدها، بحيث تكون هذه الأيديولوجيات في خدمة الثورة وأولوياتها وحاجاتها الملحة، بدلاً من السعي إلى تسخير الحراك الثوري لصالح هذه الأيديولوجية أو تلك، أو هذا المبدأ أو ذاك.

الثورة "يساريةٌ" لأنّ معظم الثوار هم من الطبقات الفقيرة أو المهمشة والمسحوقة، ولأنّها تسعى إلى التغيير. في المقابل، بعض اليساريين ليسوا ثوريين أو لديهم أفكارٌ ومبادئ مضادةٌ لهذه الثورة؛ لأنها لا تسير وفقًا لمخططاتهم الأيديولوجية ولا ترفع شعاراتهم الأبدية. وتجدر الإشارة هنا أن الخزان البشري المفترض لحزب البعث "اليساري" (مدن وأرياف حمص ودرعا والدير وإدلب خصوصًا) هو الخزان البشري الثائر على هذا النظام الذي حكم باسم هذا الحزب، في حين أنّ التجار الكبار عمومًا، وتجار حلب ودمشق خصوصًا، هم أكبر داعمٍ لنظام حزب البعث، الذي يُفترض أنّه حزب العمال والفلاحين المستغَلين، والمعادي بقوةٍ لاستغلالهم من قِبَل البرجوازيين.

4- مبادئ العلمانية والابتعاد عن أولويات الثورة

يثير مصطلح العلمانية غالبًا إشكالياتٍ كبيرةً وحساسياتٍ أكبر. ويختلف معنى العلمانية من دولةٍ إلى أخرى، بل حتى من شخصٍ إلى آخر. وإذا نظرنا إلى تجارب بعض الدول في تطبيق العلمانية نجد أنّ هذا التطبيق قد يتخذ صيغة العداء للدين (وهذا هو مثلاً حال تركيا، قبل وصول حزب العدالة والتنمية للحكم، على الأقل)؛ وقد يتخذ صيغة الاكتفاء بتحييد الدين سياسيًّا، وفي مؤسسات الدولة، تحييدًا "كاملاً"، مع التشديد شبه العصابي على هذا التحييد (وهذا هو مثلاً حال فرنسا عمومًا)؛ وقد يتخذ أخيرًا صيغة فصل الدين عن الدولة، مع الاعتراف بالبعد الديني بوصفه مكوِّنًا ثقافيًّا واجتماعيًّا يمكن رعايته والتفاعل معه، تفاعلاً إيجابيًّا نسبيًّا (وهذا هو الحال تقريبًا في ألمانيا مثلاً).

وبغض النظر عن كل ما سبق، يمكن القول بإيجاز إنّ العلمانية اتجاهٌ سياسيٌّ ثقافيٌّ فلسفيٌّ يقوم على ضرورة فصل الدين عن الدولة. ونظرًا إلى الحساسيات التي يثيرها مصطلح الدولة العلمانية (لأنّه قد يعني معاداة الدين والمتدينين والتضييق عليهم)، بدأ بعض النشطاء السياسيين السوريين يستخدمون مصطلح "الدولة المدنية الديمقراطية" بدلاً من مصطلح "الدولة العلمانية"، وأجد أنّ هذا الاستبدال مصيب، لأنّ الدولة المدنية ليست نقيضًا للدولة الدينية فحسب (كما هو الحال بالنسبة إلى الدولة العلمانية) وإنما هي النقيض، في الوقت نفسه، للدولة العسكرية والدولة الديكتاتورية، ولأي دولةٍ قائمةٍ على أي انتماء عرقيٍّ أو قبليٍّ أو غير ذلك من الانتماءات الضيقة.

عاش معظم العلمانيين والمتدينين حالةً من العداء الشديد أو الشك والارتياب المتبادل على الأقل. وفي ظل القمع الشديد للمعارضة السياسية، كان الدين والمتدينون هم الهدف الأسهل، والدريئة الأكثر شيوعًا، لنقد وانتقاد المثقفين "العلمانيين". في المقابل، لم يتوان المتدينون، في كثيرٍ من الحالات، عن مهاجمة العلمانيين وتكفيرهم والتضييق عليهم. واختلفت مواقف الأنظمة الديكتاتورية من هذا الصراع المرير. فمن ناحيةٍ أولى، قامت هذه الأنظمة بتشجيع هذا الصراع، لأنّه يبدد قوى الناس في معارك زائفةٍ تجعل من النظام هو الحكم الذي يحمي كل طرفٍ من الآخر، بدلاً من توحد الطرفين ضد ظلم النظام الديكتاتوري واستبداده. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، عملت الأنظمة

الديكتاتورية على تسخير طرفي الصراع لصالحها، بحيث تحول كثيرٌ من رجال الدين والمثقفين العلمانيين إلى مفتيي السلطة ومثقفي السلطان.

حاول النظام السوري تصوير الثورة السورية على أنّها محاولةٌ لإثارة الفتنة الطائفية. ودأب الكثير من أبواق النظام والمبررين لقمعه الوحشي على وصف الثائرين بالعراعرة (نسبة إلى الشيخ الإشكالي، والمتعصب ضد الشيعة خصوصًا، عدنان العرعور) والطائفيين والمتطرفين دينيًّا. وغرض النظام من ذلك واضح ويتمثل في تخويف الأقليات الدينية وأصحاب التوجه العلماني من الثورة والثوار، وتحريضهم عليها وعليهم. وقد وقع الكثير من العلمانيين في هذا الفخ، بسهولةٍ مفاجئةٍ، لا يمكن تفسيرها إلا من خلال القول بأنّهم كانوا موجودين في هذا الفخ أصلاً. وانبرى بعض "كبار" العلمانيين (أدونيس وهاشم صالح وفراس السواح مثلاً) إلى انتقاد الثورة والتركيز على التخوف منها وتقصي سلبياتها، بما يشبه، لا الصيد في الماء العكر فحسب، بل ومحاولة تعكير المياه من أجل الصيد فيها.

فتركيز هؤلاء ينصب، بالدرجة الأولى، على خروج معظم التظاهرات من الجوامع، أو على الأبعاد الدينية أو الطائفية لبعض الشعارات أو الهتافات وعلى التهويل من معانيها ودلالاتها، أو على التحذير من أنّ بديل النظام القائم سيكون نظامًا دينيًّا أو طائفيًّا متطرفًا. وفي المقابل همّش هؤلاء العلمانيون مسألة القمع الوحشي الذي يمارسه النظام على كل المتظاهرين ومعظم المعارضين. وبدا أنّ خوف بعض العلمانيين من انتصار الثورة أكبر بكثير من خوفهم من استمرار النظام الاستبدادي.

لم يستطع بعض العلمانيين أن يأخذوا هدنةً مؤقتةً من حروبهم (المحقّة وغير المحقّة) مع المتدينين عمومًا، ومع المتطرفين منهم خصوصًا. هذه الهدنة ضروريةٌ، لتوحيد طاقات الشعب وجهوده كلها، من أجل التحرر من هذا النظام الاستبدادي، واسترداد الكرامة المفقودة والمفتقدة. يركّز بعض العلمانيين على الخوف من الإمكانية، المرجحة في ظن بعضهم، لنشوء دولةٍ دينيةٍ مستقبليةٍ على أنقاض النظام الحالي. ويسهب بعض العلمانيين في التماهي مع إيديولوجيا النظام من خلال التركيز على مخاوفهم حيال وضع سورية وشعبها في حال نشوء الدولة الدينية المتوقعة وغير المنتظرة، بالنسبة إليهم.

لهؤلاء العلمانيين (من أصحاب النية الحسنة فقط) أقول: ما تخافونه أو تتخوفون منه في المستقبل يحصل **الآن** ما هو أكثر وأكبر وأفظع منه بكثير. ربما لم يمس ذلك

الكثيرين منكم، لكن هل تؤسِّسون مواقفكم من القضايا العامة "الوطنية"، انطلاقًا من مصالحكم الخاصة الضيقة؟ المستقبل حافلٌ بالممكنات، وربما كانت بعض مخاوفكم، المتعلقة بهذا المستقبل، محقةً، بل ومبررَةً، لكن هل تنطلقون في مواقفكم من مستقبلٍ محتملٍ وتتجاهلون الحاضر، وهو الأكيد الوحيد؟ بكلماتٍ أخرى، هل تؤسسون مواقفكم على ما **قد** يحصل مستقبلاً، وتغضون الطرف، نسبيًّا وجزئيًّا، عما هو حاصلٌ بالفعل؟ إذا لم يجعلكم ما حصل، ويحصل حتى الآن، من قمعٍ قلَّ نظيره، مستغرقين في هموم الحاضر ومآسيه، ومتطلعين للخلاص منه، بأي وسيلةٍ كانت، فمتى يمكن أن يحصل ذلك؟ هل ما زالت شدة القمع مقبولةً لديكم، بحيث لا ترون فيها سببًا للتخلي مؤقتًا عن معارككم الجانبية مع المتدينين، وللانخراط في المعركة الوحيدة التي تستحق جهودكم وتفكيركم حاليًّا، وأعني هنا معركة الشعب السوري الثائر ضد نظامٍ استبداديٍّ بامتياز، لا يتورع عن فعل أي شيءٍ للبقاء في السلطة.

إنَّ انتصار الثورة السورية يتطلب، فيما يتطلبه، تجاوزًا، شبه كاملٍ، لحذر العقلانيين وجبنهم وعقلناتهم، لجمود مبادئ بعض الوطنيين وتخلفهم عن اللحاق بركب التغييرات الثورية السائدة على الأرض، للسجن الأيديولوجي القابع فيه بعض اليساريين، للمعارك الجانبية التي يصر بعض العلمانيين على الاستمرار فيها وجعلها أولويتهم الأهم.

يمثل هذا التجاوز شرطًا ضروريًّا أو مهمًّا لانتصار الثورة السورية، رغم أنَّه غير كافٍ، بحد ذاته. وهذه الأمور وغيرها هي مجرد عوامل مساعدة تدعم جهود الثوار وتحاول الارتقاء ما أمكن إلى مستوى تضحياتهم. لقد مارس كثيرٌ من المثقفين دور الأستاذ على أفراد هذا الشعب، وربما أصبح من المناسب الآن التعلم من هذا الشعب الذي قدم الدروس الكثيرة عن معاني الشجاعة والتضحية والإباء والشهامة، بطريقةٍ ملحميةٍ قلَّ نظيرها في العصر الحديث.

الفكر السياسي العربي بين خطاب البديهيات وخطاب البداهات(*)

في كتاب (في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي)، يرى عزمي بشارة أن كتابات عبد الرحمن الكواكبي عن الديمقراطية، هي "من أفضل الصياغات"، وأن حديث المفكرين العرب المعاصرين عن عناصر الديمقراطية، ليس، عمومًا، سوى تكرارٍ يخلو من أيِّ أصالةٍ أو جدَّةٍ.

بدايةً فاجأني هذا القول، وفاجأني، أيضًا، غياب أي تنظيرٍ لماهية الديمقراطية، ولإشكالياتها ولأشكالها المختلفة، في كثيرٍ من نصوص الفكر العربي التي تتناول هذه المسألة، لكن عوامل المفاجأة والاعتراض زالت تدريجيًّا لاحقًا؛ ليحل محلها فهمٌ، جزئيٌّ ونسبيٌّ، للعوامل والأسباب التي يمكن الاعتقاد بقدرتها على تفسير، بل وتسويغ الغياب، الجزئي والنسبي على الأقل، لسمات التطور والعمق والجدة المعرفية، في معظم دراسات ومناقشات الفكر السياسي العربي.

ما زلنا في مواجهة واقعٍ ماديٍّ وفكريٍّ يفرض علينا تبني "**خطاب البديهيات**" الذي يجهد لتأكيد ما هو مؤكد، وتوضيح ما يُفترض أنه واضحٌ ومحسومٌ لكل من فكَّر وتدبر؛ مقابل خطاب "**خطاب البداهات**" يكرِّر، أو يرتجل، مواقف وأفكارًا غاية في السذاجة وانعدام المعقولية والمنطق. وإذا كانت كلمتا "البديهية" و"البداهة" تعنيان، في ما تعنيان، "أول كلِّ شيءٍ"، وترتبطان بمعنى البداية، وبما هو أوليٌّ؛ فإننا نصطلح هنا على ربط **البداهة** بالسذاجة المقلدة أو الارتجال الساذج، الناتجين عن عدم إعمال العقل والفكر في المسألة، مقابل ربط **البديهية** بما هو واضحٌ تمامًا للفكر، بعد التفكير والتأمل.

(*) نُشِر في: شبكة جيرون، 6 آب 2016.

يجد الفكر العربي نفسه غالبًا في موقع المضطر للبقاء في حقل البديهيات، في مواجهة فكرٍ مليءٍ بالبداهات؛ فعلى سبيل المثال:

مازلنا مضطرين إلى التشديد على أهمية الديمقراطية والدولة العلمانية أو المدنية في مواجهة خطابٍ، يدافع عن الاستبداد والديكتاتورية أو الدولة الدينية أو الطائفية، ويبررهما بذرائع مختلفةٍ.

وما زلنا مضطرين إلى القول بضرورة إدانة قتل المدنيين بالبراميل أو بالتجويع أو التعذيب وما شابه، مقابل فكرٍ يبرر قتل الأبرياء، ويطبق مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، بأبشع طريقةٍ ممكنةٍ.

وما زلنا مضطرين إلى نفي شرعية رئيسٍ ومعقولية أو مقبولية استمراره في الحكم، بعدما اغتصب السلطة بالوراثة والقوة، ودمر بلده، وقتل أو هجر قسمًا كبيرًا من أفراد شعبه، في مواجهة خطاب، يخاطبه بـ "سيدي الرئيس المنتخب"، ويطلب منا الانصياع لموازين القوى المتفاوتة، ويشدِّد على ضرورة تبني رؤيةٍ براغماتيةٍ (لا أخلاقيةٍ) في السياسة.

وما زلنا مضطرين إلى التشديد على فكرة أو مقولة "كيفما يولَّ عليكم تكونوا"؛ لإبراز الدور الكبير الذي تلعبه السلطة الحاكمة في تقدم الدولة والمجتمع، أو تخلفهما، واتخاذهما هذه الوجهة أو تلك، مقابل خطابٍ يبرز مقولة: "كيفما تكونوا يولَّ عليكم"، ليبرئ السلطة الغاشمة، ويجرِّم المجتمع والشعب، ويقلب الأدوار بين الحاكم الظالم، والمحكوم المظلوم؛ فيجعل من الأول ضحيةً، ومن الثاني مجرمًا.

وما زلنا مضطرين إلى القول إن الانقسامات وأشكال التطرف الطائفية والعرقية، هي من صنع السياسة والعنف والحرب، في مواجهة خطاب يرى أننا في حالة "حربٍ أهليةٍ"؛ لأننا منقسمون ومتطرفون دينيًّا و/أو طائفيًّا و/أو عرقيًّا.

وما زلنا مضطرين إلى تأكيد مشروعية الثورة ضد المستبد والديكتاتور، بل وإلى التشديد على أهميتها وضرورتها المطلقة، في مقابل خطابٍ يحمِّل الثوار ومؤيديهم مسؤولية نتائج قمع الثورة، ويرى أن لا إمكانية فعليةً لبديلٍ أفضل، أو أقل سوءًا، من النظام القائم.

وما زلنا مضطرين إلى التشديد على إمكانية الحوار بين السوريين (الثائرين على النظام ومؤيديه)، أو على أهميته على الأقل، مقابل خطابٍ يفرز بين الثائرين والرافضين

للنظام، على أساس انتماءاتهم العرقية أو الدينية أو الطائفية أو المذهبية أو الفكرية أو المناطقية.. إلخ، وينتج خطابًا تمييزيًّا وضيِّقًا، على هذا الأساس.

وما زلنا مضطرين إلى التشديد على أن معاداة الإمبريالية العالمية، ومقاومة أو ممانعة الصهيونية الإسرائيلية، ومناهضة الرجعية العربية، لا تبرر الوقوف مع مستبدٍ ضد شعبه، مقابل خطابٍ لا يتزحزح عن أولوية تلك المعاداة والمقاومة والممانعة والمناهضة، حتى لو كان ثمن ذلك حرية الشعوب وكرامتها.

وما زلنا مضطرين إلى البرهنة على أن حصول المستبد، أو الطاغية، على تأييد عددٍ من أفراد رعاياه، الذين يقدسون بوطه العسكري، على الرغم من كونه يدوس على كرامتهم، ويسحق إنسانيتهم ومواطنيتهم، لا يعطي أي مشروعيةٍ لهذا المستبد أو الطاغية، بل يوفر سببًا إضافيًّا للثورة عليه؛ في مقابل خطاب، يستند، شكليًّا، إلى بعض أفكار الديمقراطية؛ لتبرير وشرعنة الديكتاتورية والاستبداد والطغيان.

"**خطاب البداهات**" والواقع المنتِج له، هو إحدى العقبات التي تواجه الفكر العربي (السياسي)؛ للانتقال من المستوى الأولي لـ "**خطاب البديهيات**"، إلى مستوىً أكثر عمقًا وتفصيلاً، بما يسمح له بتناول (فلسفيٍّ) للمسائل المطروحة؛ فالفكر الفلسفي غير ممكنٍ، أو غير ضروريٍّ، على الأقل غالبًا، على مستوى خطاب البديهيات، وفي مواجهة خطاب البداهات؛ فالفكر الفلسفي لا ينمو إلا على مستوى ما هو إشكاليٌّ. ومن الصعب، وربما من غير المفيد أو المجدي، الانتقال إلى مستوى الإشكاليات، حينما يتعذر الاتفاق على البديهيات، أو تكون ثمة ضرورةٌ دائمةٌ لإبرازها وتأكيدها؛ ولهذا يبدو لكثيرين، في مثل هذا السياق، أن أفضل أو أقصى ما يمكن، و/أو ينبغي للفكر فعله، هو توصيف الواقع، واتخاذ موقفٍ سياسيٍّ - أخلاقيٍّ مما يحصل فيه، والتشديد على البديهيات التي يتم التشكيك فيها، أو نفيها من قبل "خطاب البداهات".

(خطاب البداهات) والواقع المنتج له بالدرجة الأولى، ليسا إلا عقبةً من بين عقباتٍ كثيرةٍ، تقف في وجه تطور الفكر السياسي العربي. فثمة عقباتٌ أخرى تتمثل، على سبيل المثال، في (الخطاب اللاأخلاقي) الذي قد يتجسد في (الخطاب المنافق)، و(الخطاب عديم الأخلاق)؛ فعلى الرغم من أن (خطاب البداهة) يفتقد السمة الأخلاقية في كثيرٍ من الأحيان، إلا أنه من الصعب الحكم على صاحبه باللاأخلاقية،

عندما يُعتقد أن تبنّي هذا الخطاب (اللاأخلاقي)، قد حصل بدون (وعيٍ)، أو بدون سوء نيةٍ أو قصدٍ سيئٍ بمعنى ما، وأن هذا التبني ناتجٌ، بالدرجة الأولى، عن الارتجال والببغائية وانعدام التفكير والجهل وما شابه.

في المقابل، يمكن أن يجري تبني "خطاب البداهات" بقصدٍ، وعن سابق إصرار وتصميمٍ؛ بحيث يكون هذا التبني مرتبطًا بلاأخلاقية صاحبه، وثمة نوعان من اللاأخلاقية هنا: الأول هو النفاق، والثاني انعدام الأخلاق؛ فـ "**الخطاب المنافق**" يتبنى مواقف "خطاب البداهة"، لا عن قناعةٍ بمضمونها (لأنه يدرك سخف هذا الخطاب وسذاجته)، بل لحساباتٍ أخرى، مصلحيةٍ (اقتصاديةٍ، طائفيةٍ... إلخ)، أو لأنه يعتقد، لسببٍ أو لآخر، أنه مضطرٌ لذلك. أما الخطاب "**عديم الأخلاق**"؛ فلا يكترث للأخلاق وقيمها أصلاً.

فإذا كان "الخطاب المنافق" لا يرى حرجًا في "جرْش" المدنيين، طالما أنهم "حاضنة شعبية للإرهابيين"، ويسوِّغ ذلك بأن «مهمة الجيش هي الجرش لا "التنقاية"»، فإن "الخطاب عديم الأخلاق" لا يرى حاجةً إلى أي تبريرٍ أخلاقيٍّ، أو غير أخلاقيٍّ، لقتل من يعدّهم أعداءً؛ بل يرى في محاولات التبرير تلك "مثاليةً سخيفةً" و"تنظيرًا عديم المعنى"، وربما كان واضحًا أن الخطاب السياسي الرسمي (العالمي)، في ما يخص الثورة السورية، مثلاً أو خصوصًا، هو غالبًا، على الأقل، خطابٌ "منافقٌ" أو "عديم الأخلاق"، ومن هنا تأتي صعوبة التفكير فيه، ومناقشته، وأخذه على محمل الجد عمومًا، من هذا المنظور.

لا شك في أن الواقع المأساوي الذي تعيشه سورية (سواءً قبل قيام الثورة أم بعده) هو المنتج الرئيس للخطابات الثلاثة المذكورة، على الصعيد المحلي، وهو يمثل العقبة الأساسية التي تواجه أي مفكرٍ سوريٍّ، يريد الاشتغال في التنظير السياسي، لما هو قائمٌ، ولما ينبغي أن يكون. وبدون التقليل من أهمية بعض النصوص (النادرة نسبيًا) التي تستحق التنويه والتقدير والتفكير فيها ومعها، أو انطلاقًا منها، نجد أن الفكر المناهض للخطابات الثلاثة المذكورة وما يشابهها، وللواقع الذي أنتجها، يختزل نفسه، غالبًا، في خطابٍ للبديهيات، يكون أقرب للتوصيف منه إلى التحليل والتركيب، وإلى الانتقاد أو المديح منه إلى النقد، وإلى الأيديولوجيا والموقف السياسي و/أو الأخلاقي منه إلى

الإنتاج المعرفي. ويبقى السؤال المهم، وربما الأهم، في هذا الخصوص: ما مدى إمكانية و/أو ضرورة و/أو جدوى محاولة الانتقال من خطاب البديهيات التكراري إلى خطاب الإشكاليات الإنتاجي؟ على الرغم من الإشكالية المفترضة في هذا السؤال، إلا أنه من الواضح أنه ينتمي، جزئيًّا على الأقل، كما هو حال هذا المقال بأكمله تقريبًّا إلى خطاب البديهيات، في مواجهة (خطاب البداهات) والواقع المنتج له.

الأيديولوجيا وإشكالية الأولويات(*)

منذ تفجر الثورة السورية، برزت إشكالية الانتماء الأيديولوجي ومسألة الأولويات، في مواقف السوريين عمومًا من هذه الثورة، ونحن نستخدم مصطلح "الأيديولوجيا"، في هذا السياق، بمعناه الوصفي لا التقييمي – القدحي. فالأيديولوجيا المقصودة، هنا، لا تتمثل في الوعي الزائف أو المقلوب، وإنما تتمثل في الرؤية المنظورية – الوصفية – التقييمية للعالم، كما هو كائنٌ، وكما ينبغي له أن يكون. وانطلاقًا من هذا التعريف، يمكن الحديث، في السياق السوري الثوري تحديدًا أو خصوصًا، عن الأيديولوجيا الإسلامية والأيديولوجيا اليسارية والأيديولوجيا القومية (الكردية خصوصًا).

والسؤال هنا هو كيف تعامل المنتمون أو المتبنون لهذه الأيديولوجيات مع مسألة الأولويات في الثورة السورية؟ وإلى أي حدٍّ كانوا "وطنيين" في تبنيهم لتلك الأيديولوجيات، وفي تعاملهم مع مسألة الأولويات؟ وقبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال المركب ينبغي، من جهةٍ أولى، التشديد على أن أولوية الثورة السورية، بوصفها "ثورة الحرية والكرامة"، تتمثل في التحرر أو التخلص من التنظيم الأسدي واستعادة الكرامة المسلوبة وصولاً إلى بناء الدولة/الوطن لكل السوريين؛ كما ينبغي، من جهةٍ ثانيةٍ، تبيان أن معيار الوطنية، في هذا السياق، يكمن في تبني أولويات الثورة السورية، والسعي إلى تحقيقها لكل السوريين، بغض النظر عن انتماءاتهم القومية أو الدينية.

لقد أظهر بعض الأيديولوجيين "الأقحاح" (اليساريين خصوصًا) ترددًا في تأييد الثورة، قبل أن يسارعوا إلى رفضها ومعارضتها، بذريعة (تزايد) طابعها الديني "المتطرف"، ولكونها "مدعومةً" من قبل الإمبريالية الأميركية والرجعية العربية؛ وعلى هذا الأساس، أصبح هؤلاء المعارضون الأيديولوجيون، معارضي المعارضة والثورة

(*) نُشِر في: شبكة جيرون، 16 آب 2016.

بالدرجة الأولى، أكثر من كونهم معارضين فعليين للنظام، في المقابل، برز سؤال الأيديولوجيا والأولويات لدى الثائرين ومؤيديهم: هل نقبل بالتحالف مع المناهضين للنظام (الداخليين منهم والخارجيين) بغض النظر عن مواقفهم وتاريخهم، أم ينبغي لنا أن نختار تحالفاتنا بعناية، لأن عدو عدوي ليس صديقًا لي بالضرورة، بل قد يكون عدوًّا لي أيضًا؟ لقد كانت الإجابة عن هذا السؤال معقدةً ومركبةً، ليس على الصعيد العملي (أي بالنسبة إلى الثائرين على الأرض وفي خضم المواجهة) فحسب، بل وعلى الصعيد النظري (أي بالنسبة إلى المنظرين المؤيدين للثورة وللأشخاص الذين يحاولون تمثيلها سياسيًّا) أيضًا.

ينبغي التشديد، بدايةً، على أنه من الصعب الحديث، على الصعيد العملي، عن قدرةٍ فعليةٍ على الاختيار بين بدائل حقيقيةٍ مقبولةٍ ومتمايزةٍ، بالنسبة إلى الثائرين على الأرض، ولعل ما حصل، أخيرًا، في معركة فك الحصار عن حلب، يعطي مثالاً أنموذجيًّا لانعدام هذه القدرة الفعلية على الاختيار. فلقد واجه كثيرٌ من الثائرين موقفًا، بدا فيه أنه بإمكانهم الاختيار بين الرضوخ لحصار حلب، وما يعنيه من تجويعٍ وذلٍّ وموتٍ واستسلامٍ لعشرات بل مئات الألوف من السوريين الموجودين في المناطق الخارجة عن سيطرة تنظيم الأسد وحلفائه، أو التحالف مع تنظيماتٍ إسلاميةٍ تبدو معاديةً لآمالهم في دولةٍ وطنيةٍ ديمقراطيةٍ، تحفظ حرياتهم وتضمن المساواة في الحقوق والواجبات بينهم، بوصفهم مواطنين سوريين. لقد رأى هؤلاء الثائرون أنهم أمام تخييرٍ مصطنعٍ أو ميتٍ، لأن القبول بحصار حلب ليس خيارًا (مقبولاً) على الإطلاق، بالنسبة إليهم؛ لذا لم يتردد معظمهم في القتال إلى جانب تلك التنظيمات، لأنهم رأوا في ذلك خيارهم الوحيد للتخلص من الحصار، في ظل حشد تنظيم الأسد وحلفائه، وتجاهل "العالم" للمأساة التي حصلت، وتحصل، في حلب وغيرها من المناطق الثائرة. ولهذا نعتقد أنه لا يحق لأي جهةٍ انتقاد الثائرين على الأرض في خصوص تحالفاتهم أو اختياراتهم، إذا لم يأخذ هذا الانتقاد في الحسبان معطيات، أو تعقيدات، الواقع الذي يعيش فيه ويواجهه هؤلاء الثائرون، والأولوية المبدئية شبه – المطلقة بالنسبة إليهم، والمتمثلة في عدم الاستسلام لتنظيم الأسد، واستمرار الثورة إلى أن تحقق أهدافها الأولية المتمثلة في التخلص من هذا التنظيم.

على الصعيد النظري، تبدو القدرة على طرح إشكاليات الأيديولوجيا والأولويات أكبر، وأكثر وضوحًا. فقد أظهرت **الأيديولوجيا الإسلامية** رغبةً متزايدةً في إضفاء الطابع الإسلامي (السني تحديدًا)، لا على الثورة فحسب، بل وعلى مؤسسات الدولة ودستورها ونظام حكمها بعد النجاح المأمول للثورة. ولم يأبه الممثلون لهذه الأيديولوجية، لا لإشكالية رغبتهم، ولا حتى لإشكالية المجاهرة بها، وخطر ذلك كله على قدرة الثورة على تحقيق أهدافها الأولية الأساسية، كما لم يكترثوا كثيرًا لتاريخهم المظنون أسودَ، بحقٍّ أو بدونه، ولم يعملوا على مراجعة هذا التاريخ والاستفادة المفيدة من دروسه. وقد أسهم هذا الاتجاه الأيديولوجي النظري، لدرجةٍ أو لأخرى، في إسباغ السمة الدينية على الثورة، مع ما في ذلك من ابتعادٍ عن السمة الوطنية.

أما **الأيديولوجيا القومية**، فبرزت خصوصًا لدى بعض السياسيين الأكراد الذين ركزوا على طرح همومهم وأهدافهم القومية الضيقة، المتعلقة بالوضع السياسي والثقافي للأكراد ومناطقهم المفترضة، أكثر من تركيزهم على تناول الهموم والأهداف الجامعة للسوريين وثورتهم، وقد أفضى هذا التركيز إلى أن يمسي اختلافهم مع معظم الثائرين على النظام، أكبر من اختلافهم مع النظام ومعارضتهم له. ولهذا تم اتهامهم بالتحالف مع النظام، بل وبالعمالة له، في حين أنهم، فيما يبدو لي، قد صاروا طرفًا ثالثًا متمايزًا عن النظام وعن المعارضة المتبنية للثورة على النظام، في الوقت نفسه، ومع الأخذ في الحسبان للظلم "التاريخي" الخاص الذي تعرض له الأكراد من الأنظمة الديكتاتورية و"العروبية" الحاكمة، في العقود الخمسة أو الستة السابقة على الثورة، لا مفر من الاعتراف بالطابع اللاوطني (المنافي للوطنية السورية)، أو غير الوطني (المغاير للوطنية السورية من دون أن يكون معاديًا له بالضرورة) لهذه الأيديولوجيا.

أما **الأيديولوجيا اليسارية**، فقد برزت في مسألتين: الأولى بوصفها رد فعلٍ على الأيديولوجيا الإسلامية، والثانية، بوصفها أيديولوجيا تنحاز إلى الفئات الفقيرة، وتناضل من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية؛ فبوصفها رد فعلٍ على الأيديولوجيا الإسلامية أو "الإسلاموية"، حاولت تلك الأيديولوجيا الحد من تطلعات الأيديولوجيا الإسلامية في إضفاء الطابع الإسلامي على الثورة، وعلى نظام الحكم المنشود في مرحلة ما بعد الثورة. ولهذا قامت الأيديولوجيا اليسارية بالتشديد على فكرة العلمانية، وقد اتخذ هذا

التشديد، في بعض الأحيان، أشكالاً ومضامين معاديةً لا للإسلام السياسي فحسب، بل وللإسلام بوصفه دينًا ومعتقدًا شعبيًّا ولكل المؤمنين به أيضًا. وكان ذلك سببًا في نشوء ردة فعلٍ مضادةٍ تؤكد إسلامية، بل وإسلاموية، معظم أفراد الشعب السوري، وتشدد على ضرورة أخذ ذلك بعين الاعتبار في أي تصورٍ لسورية المستقبل. وفيما يتعلق بتركيز الأيديولوجيا اليسارية على قيمة المساواة والعدالة الاجتماعية – الاقتصادية، بدا أن ذلك التركيز يتعارض، تعارضًا جزئيًّا على الأقل، مع أولوية قيمة الحرية في الثورة السورية. كما أن الاستناد إلى معايير اقتصادية – اجتماعية في تصنيف السوريين، والانحياز إلى قسمٍ منهم دون آخر، قد يتعارض، أو لا يتطابق على الأقل، مع التصنيف الذي يتخذ من الموقف السياسي – الوطني من النظام، والثورة عليه، معيارًا أساسيًّا وأوليًّا له، بغض النظر عن الانتماءات الطبقية والاقتصادية والاجتماعية.

من الواضح أن إشكالية الأيديولوجيا ومسألة الأولويات تحتاج إلى مناقشةٍ مفصلةٍ ومطوّلةٍ، ونعتقد أن تلك المناقشة ينبغي أن تأخذ في الحسبان العديد من النقاط الأولية – الأساسية، ويأتي في مقدمتها العامل الزمني، فقد مضى على انطلاق الثورة أكثر من خمس سنواتٍ ونصف السنة. ونعتقد أن مشروعية طرح الأولويات الأيديولوجية المغايرة لأيديولوجيات الثورة، قد ازدادت مع مرور الزمن، لأسباب كثيرةٍ، يأتي في مقدمتها أن الثورة تتمحور بدايةً حول الرفض السلبي أو السالب لما هو كائنٌ، قبل أن تبدأ لاحقًا وتدريجيًّا في بناء تصورٍ إيجابيٍّ لما ينبغي أن يكون. ونحن نستخدم مصطلحي "السلب" و"الإيجاب"، في هذا السياق، بالمعنيين المنطقي والوجودي، وليس بالمعنى التقييمي – الأخلاقي. ويمكن لهذا البناء الإيجابي أن يعزز مشروعية الرفض الثوري السلبي الأولي، لكن يمكنه، في المقابل، أن يتخذ أهدافًا جديدةً، قد تتقاطع مع أهداف الثورة، لكنها لا تتطابق معها، من ناحيةٍ، وقد تتناقض معها، من ناحيةٍ أخرى.

ويمكن لأخذ العامل الزمني بعين الاعتبار أن يفضي إلى تحقيب أو تمييز لمراحل في هذه الثورة، تظهر فيه الاختلافات الجوهرية أو الكبيرة بين الثورة في مرحلتها الأولى والثورة في مرحلتها الحالية. وتزداد مشروعية المجاهرة بالانتماء الأيديولوجي، ومعقوليته، بل وضرورة، الانقسام الناتج عنه، بقدر الاعتقاد بأن الثورة السورية، بوصفها ثورة

السوريين من أجل الحرية والكرامة، قد انتهت، وأن مرحلةً جديدةً من هذه الثورة، بوصفها صراعًا محليًّا وإقليميًّا ودوليًّا، قد حلت محلها. ويعطي هذا التحول مشروعية، ويؤسس لضرورة، تبني منظومةٍ مختلفةٍ من الأولويات والأهداف تتلاءم مع الانتماءات الأيديولوجية المختلفة، من جهةٍ، ومستجدات الواقع، من جهةٍ أخرى. وإذا كان التركيز على أولويات الثورة السورية والابتعاد عن كل النقاشات التي يمكن أن تثير الفرقة والشقاق، يمكن أن يتخذ أحيانًا شكل التقية السياسية الممجوجة، فإن المجاهرة بالانتماء الأيديولوجي والخروج من أولويات الثورة السورية (بدون الخروج عليها بالضرورة) يمكن أن يفسح مجالاً لامتلاك أسسٍ وأدواتٍ ومرجعيةٍ فكرية غنيةٍ وواضحة المعالم.

في كتاب "**النقد الذاتي بعد الهزيمة**"، يأخذ العظم على الحركة الثورية الاشتراكية العربية، ممثلةً بنظام عبد الناصر خصوصًا، بأنها لم تكن ثورية بما فيه الكفاية ولا اشتراكيةً بما فيه الكفاية؛ ويدلّل على ذلك بمساواتها أو إلغائها التمييز بين اليميني واليساري، بحجة أن كلاً منهما وطنيٌّ. فالعظم المتبني لمشروع هذه الحركة الثورية آنذاك يعطي أولويةً للانتماء الأيديولوجي على الانتماء الوطني، ولا يرى، حتى في حالة الحرب وبعد الهزيمة في المواجهة مع العدو، معنىً للتحالف مع الوطنيين غير المتبنين للأيديولوجيا التي يرى فيها خلاصًا للشعوب العربية ومجتمعاتها بلدانها.

من المبكر الحكم على الدور الذي لعبته أو كان ينبغي أن تلعبه القرارات والخيارات الأيديولوجية في تحديد مسار الثورة ونتائجها، لكن يبدو أن دور السوريين في تحديد مصير بلدهم يتناقص تدريجيًّا، لصالح أدوارٍ إقليميةٍ ودوليةٍ أخرى. وإن استعادة هذا الدور أو تعزيزه يستدعي أو يتطلب بناء أيديولوجيا وطنيةٍ، تقوم بمراجعة الانتماءات الأيديولوجية التقليدية (يمين/يسار، قومي/إسلامي) وتجاوزها إلى رحاب فكريٍّ – سياسيٍّ أوسع. فلا معنىً للحديث عن كوني يساريًّا لا يمينيًّا، في وقتٍ أرى فيه أولوية الحرية بوصفها تحررًا من الاستبداد؛ ولا معنىً لإعلاء الانتماء القومي أو الديني أو التشديد على حضوره في المجال السياسي، في وقتٍ أطالب فيه بدولة المواطنة المتساوية، بغض النظر عن الانتماء القومي أو الديني.

وعلى الرغم من المسحة الرومانسية الغالبة في حديث بعض السوريين عن الوطنية السورية وعن سورية بوصفها وطنًا لكل السوريين، فإن نظرةً مدقّقةً في هذه الوطنية

المتبناة يمكن أن تبيِّن عدم وجود وطنيةٍ سوريةٍ (ناجزةٍ) يمكن الاتكاء عليها والانطلاق منها. فهذه الوطنية هي مشروعٌ نرغب فيه، ونسعى إلى خلقه وتحقيقه والانتماء إليه، أكثر من كونها أمرًا ناجزًا ومتحقّقًا فعليًّا. فسورية كانت بلدًا يقطن فيه السوريون، وليست وطنًا ينتمون إليه ويتبنون هذا الانتماء.

والثورة السورية هي محاولةٌ للانتقال من سورية الأسد إلى سورية الوطن، من التنظيم الأسدي إلى النظام الديمقراطي. وإذا كانت هناك وطنيةٌ سوريةٌ ما، في ظل حكم تنظيم الأسد، فإننا نعتقد أن الإرهاصات الأولى لتجليها قد بدأت مع تعاضد السوريين الثائرين، من المدن والمناطق السورية الثائرة المختلفة، بعضهم مع بعض، في وجه طغيان التنظيم الأسدي. وفي ظل هذا الغياب المظنون للوطنية الناجزة، يبدو مشروعًا ومعقولاً طرح الأيديولوجيات أو الأولويات الأيديولوجية المختلفة، لكي يتم أخذها في الحسبان، في أي عقدٍ اجتماعيٍّ سياسيٍّ مستقبليٍّ، لا غنىً عنه لأي وطنيةٍ متوخاةٍ.

هل انتهت الثورة السورية؟
في تأريخ الحاضر والمستقبل(*)

يمكن لسؤال "هل انتهت الثورة السورية؟" أن يثير استهجان فريقين رئيسين، يرى كلاهما أن هذا السؤال خطابيٌّ لا استفهاميٌّ، لأن الإجابة معروفةٌ سلفًا: "نعم، انتهت الثورة!"؛ فثمة من يرى أن الثورة السورية، بوصفها ثورةً من أجل الحرية والكرامة، قد انتهت بعد بضعة أشهرٍ فقط من انطلاقتها؛ ويذهب بعضهم إلى حدِّ القول: إن تلك الثورة المزعومة لم تبدأ أصلاً، وأن ما حصل ليس أكثر من مؤامرةٍ خارجيةٍ، نُفذت بأيادٍ أو بيادق (غير) وطنيةٍ. في المقابل، ثمة من يرى أن الثورة السورية قد انتهت فعلاً منذ اختطافها أو محاربتها من قوى إسلاميةٍ وغير إسلاميةٍ، محليةٍ وأجنبيةٍ، أسهمت في تحويلها إلى صراعٍ بين قوى محليةٍ و/أو إقليميةٍ و/أو عالميةٍ، لا يهمها لا حرية السوريين، ولا كرامتهم، ولا استبدال النظام الديمقراطي بالتنظيم الأسدي القائم؛ إذ إن معظم هذه القوى أو جلها أعلن، صراحةً أو ضمنًا، معاداته لهذه الحرية والكرامة وذلك الاستبدال.

يبني الفريقان كلاهما رؤيته عن نهاية الثورة انطلاقًا من فهمه للثورة، بوصفها حدثًا أو فعلاً تنتهي الثورة بانتهائه أو بتوقفه، والحدث المحدِّد لقيام الثورة أو بدئها هو المظاهرات الشعبية التي بدأت في آذار 2011. ويرى الفريقان أن انتقال مركز الثقل من المظاهرات الشعبية إلى المقاومة المسلحة، فالجهاد الديني؛ قد أفضى إلى نهاية الثورة، بوصفها ثورةً من أجل الحرية والكرامة؛ فالحدث المؤسس للثورة قد انتهى، ولم تعد هناك قوى وازنة على الأرض، تتبنى قيم الحرية والكرامة والديمقراطية التي أعلنت الثورة تبنيها في البداية؛ وهذا يعني، منطقيًّا وواقعيًّا، أن الثورة قد انتهت فعلاً، بغض النظر عن الخلاف القائم حول الموعد الدقيق لهذه النهاية المفترضة.

(*) نُشِر في: شبكة جيرون، 7 أيلول 2016.

في مقابل هذه الرؤية الواحدة للفريقين المختلفين، (على الرغم من اتفاقي مع جوانب من رؤية الطرفين المذكورين)، إلا أنني لا أعتقد بصواب إعلانهما أو تبنيهما فكرة نهاية الثورة؛ لأسبابٍ عديدةٍ، يرتبط أهمها بفكرة أو بميدان تأريخ الحاضر؛ فالثورة حدثٌ تاريخيٌّ، ولا ينتهي الحدث التاريخي بانتهاء وقوعه، بل تكمن نهايته الحقيقية، بوصفه حدثًا تاريخيًّا، في نهاية تأثيره الكبير، أو في توقف قوة الدفع التي أطلقها، أو في نهاية السلسلة المتفرعة والمتشابكة، من الأسباب والأحداث والنتائج التي أفضى إليها، أو أسهم كثيرًا في وجودها. وتكمن المشكلة أو الإشكالية، في تأريخ الحاضر، في اختزال التاريخ إلى أحداث حاضرٍ معزولٍ عن تأثيراته المستقبلية، على الرغم من أن الحدث التاريخي ليس حدثًا تاريخيًّا، ولا يستحق أن يؤرَّخ أو أن يكتسب صفة التاريخية أصلاً، إذا عُزل عن تأثيراته في الحاضر والمستقبل، القريب والبعيد، الذي يليه أو ينتجه؛ فالثورة السورية، بوصفها فعلاً أو حدثًا منفردًا، قد انتهت بالتأكيد، انتهاءً موقتًا على الأقل، لكن هذا لا ينفي إمكانية استمرارها حاليًّا ومستقبلاً، عبر إعادة القيام بالفعل نفسه، عندما تسمح الأحوال بذلك مجدَّدًا، أو عبر حصول مستجداتٍ ونتائج وأفعالٍ وإنجازاتٍ، لم يكن بالإمكان حصولها لولا قيام هذه الثورة.

الثورة مستمرةٌ بقدر استمرار تأثيرها، وهي مستمرةٌ من خلال اعتراف الجميع تقريبًا بأن سورية بعد الثورة، لا يمكن مطلقًا أن تعود إلى الوضع الذي كانت عليه قبل الثورة؛ وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن بناء أو قيام سورية الوطن، مكان سورية الأسد، في المستقبل، سيكون مدينًا للثورة بمعظم إيجابياته وربما كلها. الثورة مستمرةٌ بقدر استمرار قيمها في خطابات السوريين وقيمهم وتطلعاتهم السياسية، ويظهر تأثير الثورة؛ وبالتالي استمرارها، حتى في خطاب تنظيم الأسد وشبيحته؛ فمن الواضح تجنب هذا التنظيم، وأدواته الإعلامية، وموالاته التشبيحية وغير التشبيحية، لأي كلامٍ إيجابيٍّ، أو تبنٍ لقيم الثورة المتمثلة في الحرية والكرامة والديمقراطية، وقد يفضي هذا التجنب إلى الاعتقاد بأن الثورة قد عجزت عن فرض قيمها المذكورة على خطاب النظام، وبذلك لم يبلغ تأثيرها المدى المرغوب. لكن، يمكن لأي تفكيرٍ مدقِّقٍ أن يبيِّن أن تجنب تنظيم الأسد وأدواته وموالاته لأي حديثٍ إيجابيٍّ عن الحرية والكرامة والديمقراطية، ناتجٌ عن إدراكه العميق لمدى ارتباط هذه القيم بالثورة، وارتباط هذه الثورة بتلك القيم، حتى

الآن، وهذا الارتباط وثيقٌ لدرجة أنه يصعب أو يستحيل فصمه، حاليًّا على الأقل. ولو استطاع النظام الفصل بين الثورة والقيم المذكورة، لما تردد مطلقًا عن فعل ذلك؛ لكي يقوم، لاحقًا، بتوظيف هذه القيم لصالحه. وينطبق الأمر نفسه على مصطلح الثورة، فقد ارتبط هذا المصطلح بثورة السوريين الحالية، لدرجة أن معظم الموالين يتجنبون، غالبًا، استخدامه؛ لأن هذا الاستخدام يعني الإحالة على ثورة السوريين الحالية، وهو أمر يحاولون نكرانه والتعامي عنه. لقد أدرك "الجميع" أن لا حرية ولا كرامة ولا ديمقراطية، في سورية، بدون هذه الثورة.

لكن حتى إذا بدا لنا الآن أن تأثير الثورة قد انتهى فعلاً حاليًّا (وهو أمرٌ يصعب كثيرًا التصديق بأن ثمة من يعتقد به حقًّا)، فينبغي أن نتحلى بقدرٍ من التواضع المعرفي، ولا نجزم بنهايتها المؤكدة؛ لأنه إذا كان بإمكاننا تأريخ الحاضر، تأريخًا جزئيًّا ونسبيًّا في أحسن الأحوال، فإن تأريخ المستقبل بالطريقة الجازمة أو حتى المرجَّحة، هو، في أغلب الأحايين، أمرٌ أقرب إلى التنبؤ (يحتاج إلى نبيٍّ)، والضرب بالمندل، منه إلى رؤيةٍ معرفيةٍ، تتحلى بالحد الأدنى من الصدقية والموثوقية المعقولة. بعض الناعين للثورة السورية، والقائلين بموتها المزعوم، يعلنون هذا الموت بشماتةٍ وتعالٍ، يتجسد، غالبًا، في منطق (ما قلنالكم؟)، ولا فائدةً ترجى من محاولة إقناع هؤلاء "الناس"؛ لأن من يسوِّغ لحكم البوط العسكري المذِل والمهين، يصعب إقناعه، في هذه الأمور والأسيقة، بغير هذا الأسلوب. القارئ المفترض لهذا النص هو شخصٌ يعلن نهاية الثورة والألم يعتصر قلبه، بحيث لا يكون هذا الإعلان عقلنةً لرغبة، كما هو الحال عند الفريق الأول، وإنما يكون عقلانيةً أخلاقيةً، تحاول الاتسام بالموضوعية، حتى لو تناقض مضمون الإعلان مع رغبتها.

الثورة بوصفها حدثًا تاريخيًّا لم تنتهِ بعد، ومازال تأثيرها فينا، نحن السوريين، أكبر من تأثيرنا فيها؛ ومهما زاد تأثيرنا فيها، فسيظل ذلك، عمومًا، نتيجةً لتأثيرها فينا؛ صحيحٌ أن الماضي يقود إلى الحاضر الذي يفضي بدوره إلى المستقبل، وفقًا لمنطق التعاقب أو التسلسل التاريخي، لكن عمليات التأريخ وإسباغ الدلالة ومنح المعنى تتم، غالبًا على الأقل، من خلال اتجاهٍ معاكسٍ؛ وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن مصير الثورة لم يتحدد بعد؛ ولن يتحدد هذا المصير نهائيًّا إلا في المستقبل، عندما تكتمل

تأثيرات قبلة الحياة التي منحتها هذه الثورة لسورية، بوصفها وطنًا وشعبًا، في الوقت نفسه. ما زال بإمكان كل مؤيدٍ للثورة، وكل من يشعر بانتمائه إليها، أن يمنح هذه الثورة معنىً وقيمةً، وأن يحافظ على كرامتها أو يسترد هذه الكرامة المهدورة، بقدر الاعتقاد بأن هذه الثورة، بوصفها ثورة حريةٍ وكرامةٍ، قد أعادت إلينا بعضًا من إنسانيتنا ووطنيتنا، وأحيت إمكانية أن تكون سورية وطنًا لا سجنًا للسوريين.

في الانتماء والاعتراف(*)

تحتل مسألتا الانتماء والاعتراف أهميةً متزايدةً في حياة السوريين وفي تنظيراتهم لهذه الحياة، داخل سورية وخارجها. وإذا كانت الإشكالية التقليدية للانتماء، على الصعيد السياسي والثقافي، تتمثل عند السوريين في التوفيق، بالدرجة الأولى، بين الانتماءات القطرية والقومية (العربية و/أو الكردية) والدينية، فإن إشكالية الانتماء، بعد ما فعله تنظيم الأسد وأعوانه بسورية، بلدًا ومجتمعًا وشعبًا، قد اتخذت أشكالاً ومضامينَ أكثر تنوعًا وتعقيدًا، وبات من "الضروري"، نظريًّا وعمليًّا، أخذ ذلك التنوع والتعقيد في الحسبان، ومقاومة التيار الاختزالي الشائع، عمليًّا ونظريًّا، في التعاطي مع مسائل الانتماء والاعتراف والهوية.

من الضروري بدايةً التمييز بين الجانبين: الإرادي واللاإرادي في الانتماء؛ فمن ناحيةٍ أولى، الانتماء ليس فعلاً إراديًّا، لأننا نتشكل في عالمٍ لا دور لإرادتنا في اختياره؛ فالبعد الديني الإسلامي، على سبيل المثال، جزءٌ أساسيٌّ، لدرجةٍ أو لأخرى، من ثقافة معظم السوريين، على الأقل، بغض النظر عن كونهم مسلمين أو مسيحيين أو غير متدينين أو مؤمنين. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، لا يقتصر الانتماء على أن يكون واقعةً موضوعيةً لا خيار لنا في حدوثها، بل يتجاوز ذلك إلى أن يكون فعلاً إراديًّا يتمثل في اختيارنا الانتماء إلى كتلةٍ أو جماعة أو أيديولوجيا... إلخ. ويمكن للجانبين الإرادي واللاإرادي أن يتعارضا أو يتطابقا أو يتكاملا، لكن لا يمكن للجانب الإرادي أن يلغي الجانب اللاإرادي أو ينفيه فعليًّا، ولا ينبغي للجانب اللاإرادي أن يمنع الجانب الإرادي أو يحدّ من حريته في تحديد توجهاته. ويظهر عديد من المشكلات والإشكاليات حين يتناقض الجانبان الإرادي واللاإرادي من الانتماء، بحيث نعمل على الانتماء إراديًّا إلى ما لم نكن ننتمي إليه، ونرفض الانتماء إلى ما ننتمي إليه لا إراديًّا، وقد يفضي هذا التناقض إلى

(*) نُشر في: شبكة جيرون، 19 تشرين الأول 2016.

الاغتراب الثقافي الذي يحيل المألوف إلى غريب، بدون النجاح في تحقيق مألوفٍ جديدٍ.

وفي العلاقة بيننا، بوصفنا منتمين، وبين ما ننتمي إليه، يمكن الحديث عن كون ما ننتمي إليه يشكّل جزءًا من ذواتنا، من جهةٍ أولى، وعن كوننا جزءًا مما ننتمي إليه، من جهةٍ ثانيةٍ. فالثقافة العربية و/أو الإسلامية تشكّل جزءًا من ذوات المنتمين، إراديًّا أو لاإراديًّا، إلى هذه الثقافة. ويهدف التشديد على جزئية المكان ونسبية المكانة، اللذين تشغلهما هذه الثقافة في ذوات المنتمين إليها، إلى التشديد، في المقابل، على انتمائهم الموازي، والجزئي بالتأكيد، إلى أفكارٍ وقيمٍ وعاداتٍ لا هي بالعربية ولا بالإسلامية، بدون أن تكون هذه الأفكار والقيم والعادات مضادةً بالضرورة لهذه الثقافة أو متخارجةً معها بالكامل. وعلى الرغم من إمكانية التكامل بين الانتماءات المتعددة واغتناء الذوات والثقافات والمجتمعات والدول بها وبتكاملها، إلا أنه ثمة ميلٌ، دائمٌ أو شبه دائمٍ، لاختزال هذه التعددية إلى هويةٍ أحاديةٍ تحاول تغليب انتماء من الانتماءات، والتغلب على الانتماءات الأخرى وتهميشها وإقصائها؛ ومن هنا تأتي أهمية فكرة الاعتراف "recognition"، التي تشغل موقعًا رئيسًا في المناقشات الدائرة في الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية الغربية المعاصرة والمتمحورة حول فكرة العدالة.

ويمكن تلخيص الأطروحة الأساسية لفلسفة الاعتراف في هذا الخصوص، بالقول: ثمة عدالةٌ بقدر وجود الاعتراف. لكن السؤال الأساسي أو الأولي هنا: ما الذي ينبغي الاعتراف به؟ في الإجابة عن هذا السؤال ينقسم فلاسفة الاعتراف إلى تيارين رئيسين: الأول – ممثلاً بتشارلز تايلور – يتحدث عن الاعتراف بالجماعة العضوية التي تمثل ثقافةً متميزةً ينبغي القبول باختلافها وتقبله والحفاظ على هذه الثقافة ومنحها حقوقًا خاصةً لهذا الغرض؛ أما الثاني – ممثلاً بأكسيل هونيت – فيرى أن الاعتراف هو، بالدرجة الأولى، اعترافٌ بالفرد، بغض النظر مبدئيًّا عن انتمائه إلى أي جماعةٍ أو ثقافةٍ. وعلى الرغم من أهمية نوعي الاعتراف إلا أنني أرى عمومًا أولوية فكرة الاعتراف الفردي على الاعتراف الجماعاتي، بالنسبة إلى السوريين، على الأقل في الوضع التاريخي الحالي والمستقبلي المنظور.

يوفر الاعتراف الفردي، أو الاعتراف بالفرد، فرصةً للاعتراف به بوصفه إنسانًا، وبالتعامل معه، وفقًا لمنظورٍ ينطلق بالدرجة الأولى من قيمٍ إنسانيةٍ واسعةٍ وأساسيةٍ،

تتمثل في الحب والتقدير والاحترام. فالاعتراف بالفرد يعني حصوله على ما يحتاجه ويستحقه من حبٍّ (خصوصًا في الميدان العائلي أو الخاص)، وتقدير (في الميدان الاقتصادي أو المهني خصوصًا)، واحترام (في الميدان السياسي والقانوني والحياة العامة). الاعتراف بفردية الفرد وبفرادته، وبالتالي بإنسانيته وبمساواته المبدئية مع الأفراد الآخرين، هو ما ينبغي أن يؤسس لاعترافنا به، بوصفه منتميًا إلى هذه الثقافة أو الجماعة أو الديانة أو القومية أو تلك، لا العكس. ففي حالة العكس، نجد أن الاعتراف ينتج أو يتضمن سلبياتٍ مماثلةً للسلبيات الملازمة للانتماء الاختزالي المختزَل والمختزِل. ففي كليهما يتم تغليب ما هو ثانويٌّ على ما هو أساسيٌّ. وباختصارٍ، يتضمن الانتماء والاعتراف الاختزاليان حطًّا من إنسانية الإنسان، بقدر محاولتهما تأسيس الانتماء الإنساني على الانتماء الضيق (القومي أو الديني أو الثقافي – المحلي) لا التأسُّس عليه.

إضافةً إلى "الاعتراف باللاجئ"، بوصفه عمليةً قانونيةً تعني حصول اللاجئ على حق اللجوء، يتم أحيانًا، بحسن نيّة أو بسوء نيةٍ، اختزال هذا اللاجئ إلى انتمائه المختلف عن الانتماءات السائدة في بلد اللجوء؛ فيتحدث بعض الأوروبيين المتعاطفين مع اللاجئين عن ضرورة الاعتراف باختلاف اللاجئ وبانتمائه إلى دينٍ أو ثقافةٍ أو قوميةٍ مختلفةٍ. يمكن لهذا الاعتراف بالاختلاف أن يتضمن اختزالاً كبيرًا، بقدر عدم تأسسه على الاعتراف بالإنساني المشترك بين اللاجئين والأفراد المكونين للمجتمعات والدول المستضيفة لهم. ويمكن لهذا الاختزال نفسه أن يظهر في محاولة اللاجئين تأكيد انتماءاهم المختلفة، بوصفهم عربًا أو كردًا أو مسلمين أو مسيحيين، بدون الإقرار العملي والنظري بجزئية هذه الانتماءات وثانويتها؛ فهذه الانتماءات جزئيةٌ بقدر انتماء الشخص نفسه، انتماءً إراديًّا أو غير إراديٍّ، إلى قيمٍ وأفكارٍ وجماعاتٍ مختلفةٍ عن الانتماءات التي يعلنها ويبرزها، بدون أن تكون بالضرورة مخالفةً لها أو متناقضةً معها. وفي المقابل، يمكن التشديد على ثانوية هذه الانتماءات "الضيقة"، من خلال مقارنتها بالانتماء الإنساني المشترك. وانطلاقًا من جزئية تلك الانتماءات وثانويتها، ينبغي أن يتم الاعتراف بالإنسان المسلم، على أساس أنه إنسانٌ أولاً، وعلى أساس أن الإسلام يمثل جزءًا منه ثانيًا، لا على أساس أنه مسلمٌ ومُمثل للإسلام بالدرجة الأولى، (من دون أن ينفي ذلك طبعًا أنه يمثل إسلامًا ما). والفرق كبيرٌ بين الحالتين، ففي حين أن التعامل

النظري و/أو العملي مع اللاجئ (الإنسان) على أنه، بالدرجة الأولى، مسلمٌ، يتضمن، في كثيرٍ من الاحيان، طمسًا لمعظم معالم إنسانيته ونفيًا لانتماءاته الأخرى؛ فإن القول إن الإسلام يمثل جانبًا من انتماءاته فحسب، يعني الإقرار بضرورة عدم اختزال هذا الإنسان المسلم إلى إسلامه، إضافةً إلى عدم اختزال الإسلام إلى إسلام هذا المسلم. والتشديد في الاعتراف على انتماءٍ واحدٍ أو أحاديٍّ، قد يفضي إلى تضخم هذا الانتماء أو تضخيمه، بحيث يتحول الاعتراف من إقرارٍ بوجود هذا الانتماء وقبوله وتقبله، إلى خلقٍ له أو تعزيزٍ مفرطٍ لهذا الوجود.

ما قام به النظام في سورية جعل كثيرًا من الانتماءات تنحدر من القومية والدين، أو حتى العالمية والإنسانية العامة، إلى جهوياتٍ طائفيةٍ ومحليةٍ بالغة الضيق، ومضادةٍ لكل القواسم المشتركة التي يمكن أن تجمع بين السوريين في بلدٍ يستحق أن يسمى وطنًا، ويبقى هذا الوطن المأمول حلمًا يتسلل إلى مخيلة السوريين أحيانًا، على الرغم من كل الكوابيس التي يعيشوها ويعايشوها. وفي الطريق إلى تحقيق ذلك الحلم، من المأمول أن تسمح الأحوال بألا يتم اختزالنا إلى انتماءٍ ضيقٍ واحدٍ، مهما بلغ تعلقنا بهذا الانتماء، وبأن يتم تأسيس هذه الانتماءات على قيمٍ إنسانيةٍ عامةٍ، تجمعنا وتوحدنا، من دون أن تفصلنا عن بقية البشر، كما يفعل كثيرٌ من الانتماءات الجزئية غالبًا. وفي هذه الحالة المأمولة، لا تتأسس الدولة على روابط قوميةٍ أو دينيةٍ أو ثقافيةٍ – محليةٍ، يُعتقد بوجودها بين كل أو معظم السوريين، وإنما تتأسس على قيمٍ إنسانيةٍ عامةٍ، كالحرية والعدالة والمساواة، وهي قيم يمكن "بسهولة" نسبيةٍ التوحد حولها وبها، من دون الانفصال مبدئيًّا عن انتمائنا الإنساني العام.

"القومية الصحيحة" كامنةٌ في "الإنسانية الصحيحة" وليس العكس، كما يمكن أن يوحي مقالٌ لبديع الكسم، معنون: "الإنسانية الصحيحة في القومية الصحيحة". والحكم نفسه ينطبق على القيم أو الانتماءات الجماعاتية الدينية أو غيرها من الانتماءات الضيقة أو الجزئية. وينبغي ضبط انتماءاتنا القومية والدينية والجماعاتية عمومًا، وفقًا للانتماء الإنساني المشترك، وما يتضمنه من قيمٍ وحقوقٍ إنسانيةٍ عامةٍ، لا العكس؛ فلا يوجد ناسخٌ ومنسوخٌ في حقوق (وواجبات) الإنسان والقيم الإنسانية الأساسية، فهذه الحقوق (والواجبات) والقيم هي التي ينبغي أن تكون ناسخةً ومبطلةً لكل ما يمكن أن ينسخها ويبطلها.

الاعتراف بالشخص، بصفته إنسانًا، وبالإنسان بوصفه فردًا، هو أساسٌ، أو ما ينبغي أن يكون أساسًا لكل الانتماءات والاعترافات الأخرى. والاعتراف بالشخص، بصفته إنسانًا، يعني الإقرار العملي والنظري، بالمساواة الأولية الضرورية في الحقوق والواجبات، والمنزلة القيمية لكل شخصٍ، وبضرورة أخذ ذلك في الحسبان، في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية، المحلية منها والدولية. وفي المقابل، إن الاعتراف بفردية الفرد، يعني عدم رده أو اختزاله إلى أي انتماءٍ جهويٍّ أو جزئيٍّ. ولا منزلة كبيرة للانتماءات اللاإرادية، على صعيد الاعتراف، إلا بقدر تبنيها الإرادي وتحولها الاختياري الحر إلى انتماءاتٍ إراديةٍ، لا تتناقض مع إنسانية الإنسان وفرديته وتعدد انتماءاته.

في الاختلاف وذهنية التكفير العلمانية(*)

احتلت فكرة الاختلاف موقعًا مهمًّا في الفلسفة الغربية عمومًا، والفلسفة الفرنسية خصوصًا، منذ ستينيات القرن الماضي، على الأقل. وانتقل الاهتمام بهذه الفكرة، لاحقًا، إلى ثقافة "النخبة" العربية التي بات كثيرٌ من أفرادها يشددون على أهمية هذه الفكرة في الميادين الثقافية والاجتماعية والسياسية، وغيرها من الميادين. لكن لم يكن نادرًا أن نجد من يروِّج لفكرة الاختلاف، ويتعصب لها، لدرجةٍ تجعله لا يحتمل وجود من يختلف عنه في الرأي، في خصوص هذه الفكرة أو غيرها. وهو، في ذلك، مثله مثل من يحب الإنسانية؛ لكنه يكره البشر، كل البشر.

يمكن للاختلاف أن يتخذ أشكالاً متعددةً ومتنوعةً؛ إذ يمكن للاختلاف، في ميدان القانون، أن يتخذ صيغة الجنحة أو الجريمة، والاتهام والدفاع عن المتهم، وفي الفكر اليومي يتخذ صيغة الخطأ، وفي ميدان الأخلاق، يمكن أن يتخذ صيغة الخطيئة ... إلخ. وسنقتصر في السياق الحالي، على الحديث عن بعض أشكال الاختلاف في الميادين الدينية والسياسية والفكرية أو الثقافية – النخبوية.

الاختلاف، في الميدان الديني، هو كفرٌ، بقدر صلته بالعقائد الأساسية لهذا الدين. فالدين هو ميدان الدوغمائية أو الوثوقية، أي ميدان الحقائق المطلقة والثابتة والنهائية بامتيازٍ. ولا تفسح هذه الحقائق أي مجالٍ لوجودٍ مشروعٍ لحقائق مختلفةٍ عنها أو مخالفةٍ لها. وتفسر دوغمائية الدين/الفكر الديني وسمات الحقيقة الدينية المذكورة سيادة التكفير وانتشاره الكثيفُ، في الخطابات الدينية (التقليدية منها، على الأقل). وقد سمح هذا الانتشار بالربط بين الذهنية الدينية والتكفير من خلال الحديث عن ذهنية التكفير الدينية. ولا تقتصر ذهنية التكفير هذه على ممارسة نشاطها بين الأديان، أي تكفير (أتباع) كل دينٍ لأتباع الدين الآخر، بل هي سائدةٌ ومنتشرةٌ بين أتباع الدين ذاته

(*) نُشِر في: شبكة جيرون، 8 تشرين الثاني 2016.

أيضًا، وربما خصوصًا. فالخطأ أو الاختلاف في فهم الدين هو، في كثير من الأحيان، كفرٌ، بغض النظر عن كون "مقترف هذا الخطأ" أو متبني هذا الاختلاف مؤمنًا ومتدينًا أم لا. فعلى العكس من القول الشائع "اختلاف أمتي رحمةٌ"، يبدو واضحًا أن الاختلاف، في الميدان الديني، هو نقمةٌ، في معظم الأحيان على الأقل.

في الميدان السياسي، تختلف الصيغ التي يظهر فيها الاختلاف، باختلاف الإطار السياسي الذي يوجد فيه هذا الاختلاف. لكن يمكن لهذه الصيغ أن تتراوح بين الخلاف والخصام والمجادلة والمناظرة والصراع السلمي الخطابي العنيف (في حال وجود ديمقراطيةٍ أو متطلبات الحوار والصراع السياسي السلمي)، من جهةٍ، والعداء والصراع المادي العنيف والاقتتال والحرب، في حال غياب الديمقرطية والمتطلبات الأولية للحوار والصراع السياسي السلمي. في الحالة الأولى، يعترف كل طرفٍ بشرعية وجود الطرف الثاني وبأحقية هذا الوجود، لأنهم يعتقدون أن هذا الوجود قد حصل بطرقٍ مشروعةٍ ومقبولةٍ تمنح فرصًا متساويةً نسبيًّا لكل الأطراف المشاركة في الميدان السياسي. لكن حين يغيب هذا الاعتقاد، وتسود القناعة بأن النظام السياسي القائم لا يسمح بمنافسةٍ عادلةٍ مع المختلف سياسيًّا، ولا بالتعامل مع الاختلاف السياسي بطرقٍ سلميةٍ مجديةٍ، يتخذ الاختلاف، في هذه الحالة، صيغة الحرب التي يريد فيها كل طرفٍ القضاء على الطرف الآخر. العقل السياسي، من حيث المبدأ، عقلٌ براغماتيٌّ، بالدرجة الأولى، بمعنى أنه يركز اهتمامه على النتائج، أكثر من تركيزه على أي شيءٍ آخر. وفي خصوص الاختلاف، يميل العقل السياسي إلى إقصاء خصمه أو الانتصار عليه، بكل الطرق المشروعة (في النظام الديمقراطي خصوصًا)، وغير المشروعة (في النظام غير الديمقراطي خصوصًا). باختصارٍ، الذهنية السياسية ذهنيةٌ قتاليةٌ تسعى إلى الفوز والتفوق على المختلف؛ حتى لو كان المختلف حليفًا.

في ميدان التنظير الفكري والفلسفة والثقافة النخبوية، وعندما يكون الحديث عن الاختلاف عمومًا، يُشدَّد على مشروعية الاختلاف وضرورة التعدد وفائدة التنوع... إلخ. ويتبنى هذا التشديد حتى أولئك المعتقدون بامتلاكهم للحقيقة المطلقة الواحدة والرؤية الشاملة الوحيدة؛ لأن هذه الحقيقة، أو تلك الرؤية، تتضمن، من وجهة نظر أصحابها، كل أشكال الاختلاف والتعدد والتنوع الممكنة والضرورية. وإلى جانب

أصحاب الحقائق المطلقة والرؤى الشاملة، يسود الحديث، في هذا الميدان، عن أن أفكارنا ومعتقداتنا تمثل منظورًا أو وجهة نظرٍ، أو رؤيةً محدودةً مرهونةً بمعطياتٍ معرفيةٍ محددةٍ وسياقٍ تاريخيٍّ وفكريٍّ معينٍ. وفي حالة الاختلاف في هذا الميدان، فإن العقل السائد هو غالبًا عقلٌ نقديٌّ. ولا يعني النقد التمجيد والتقريظ والإشادة؛ لأنه إلى جانب الإشارة إلى الإيجابيات في الموضوع المنقود، يتضمن النقد بالضرورة انتقاد المختلف، بما يعنيه ذلك من تخطئةٍ وإظهار السلبيات أو إبرازها. والنقد أشبه بمحكمةٍ يمارس فيها الناقد دور القاضي، بالدرجة الأولى، مع استحضارٍ لمحامي الدفاع، بالدرجة الثانية. لكن محكمة النقد الفكري لا تصدر، أو لا ينبغي لها أن تصدر حكمًا مبرمًا ونهائيًّا؛ لأن قابلية استئناف الحكم، في هذا السياق، محفوظةٌ دائمًا، أو ينبغي لها أن تكون كذلك على الأقل. باختصارٍ، ذهنية الاختلاف، في هذا المجال، هي ذهنيةٌ نقديةٌ، بالدرجة الأولى، وهي ذهنيةٌ تحاكمُ المختلف، وتحاول أن يكون حكمها عادلاً، بحيث يأخذ في الحسبان إيجابيات المختلف وسلبياته، في الوقت نفسه.

التمييز بين الميادين الثلاثة نظريٌّ ونسبيٌّ بالتأكيد؛ لأن التداخل بين هذه المجالات، في كثيرٍ من الأسيقة، شديدٌ، لدرجة يصعب الفصل بين هذه الميادين، في كثيرٍ من الأحيانٍ. فغالبًا ما يكون للفلسفة والفكر عمومًا دورٌ أو بعدٌ سياسيٌّ، مقصودٌ أو غير مقصودٍ. والتداخل بين الدين والسياسة، في السياق العربي، مثلاً وخصوصًا، واضحٌ وشديدٌ، لدرجةٍ مؤلمةٍ، في كثيرٍ من الأحيان. ولا يعني هذا التداخل عدم وجود حدودٍ بين هذه المجالات، كما لا ينفي أهمية، أو ضرورة، عدم الخلط بينها في بعض الأسيقة. وسنشير إلى وجود نوعي الخلط: "المستهجن" و"غير المستهجن"، في حالةٍ أنموذجيةٍ تتمثل في تعامل بعض المفكرين العلمانيين العرب مع الدين أو الفكر الديني (الإسلامي تحديدًا أو مثلاً).

يغلب على تعامل بعض العلمانيين العرب مع الدين و/أو الفكر الديني ذهنية القتال السياسية، بحيث يتركز اهتمامهم على إقصاء الدين، من المجال العام على الأقل، مع تحبيذ القضاء عليه، وإلغاء وجوده نهائيًّا (حتى في المجال الخاص)، في معركةٍ يعدونها أم المعارك، بل وكل أفراد عائلتها أيضًا. ولا يبدو تسييس الفكر، في هذا السياق مستهجنًا

أو مرفوضًا، من حيث المبدأ، إذا أخذنا في الحسبان أن فكرة العلمانية مرتبطةٌ بالميدان السياسي ارتباطًا مباشرًا، وأن تسيس الفكر العلماني هو رد فعلٍ "طبيعيٌّ" ومشروعٌ على التسييس المسبق للدين والتديين المستمر للسياسة. "المؤسف"، في بعض تجسدات هذا الفكر العلماني، هو خضوعه، في خياراته أو اختياراته السياسية، للتخيير المفروض على معظم الشعوب العربية من الأنظمة الاستبدادية الحاكمة: "إما أنا (الديكتاتور) وإما الفوضى (التطرف الديني)". ومن نافل القول أن هؤلاء العلمانيين يختارون تأييد الديكتاتوريات المستبدة؛ بحجة أنها أقل الخيارات الممكنة سوءًا، بدلاً من أن يعارضوا هذا التخيير المصطنع من أساسه، وأن يعارضوا المستبد الذي يعمل على فرض هذا التخيير واستمرار وجوده.

كثيرًا ما يفضي تسييس الفكر، ودخوله معترك المعارك السياسية والأيديولوجية المباشرة، إلى إفقار أو إضعاف سمته النقدية، بوصفها نظرةً "موضوعية" إلى سلبيات الموضوع المنتقَد وإيجابياته، في الوقت نفسه، لصالح التركيز على الانتقاد وإظهار سلبيات هذا الموضوع. ويبلغ هذا الإفقار أو الإضعاف ذروته، حين يتدين هذا الفكر إضافة إلى تسيسه. ويظهر تدين هذا الفكر العلماني في تبنيه لعقلية التكفير الدينية ودوغمائيتها. فهؤلاء العلمانيون يصدرون أحكامهم الجازمة والوثوقية على الدين، وهي الأحكام التي تؤكد سلبية الدين/الفكر الديني، وعدم إمكانية تكيفه مع متطلبات الحداثة والمعاصرة، ولا يرضى معظم هؤلاء العلمانيين بأي تأويلٍ مختلفٍ عن تأويلهم للدين، ولا بالإمكانية المشروعة والموضوعية لوجود تأويلٍ كهذا. فالأفكار والنصوص الأساسية المؤسِّسة للدين تتعارض بالضرورة مع العلم والعلمانية والعقلانية والديمقراطية... إلخ، وتقتصر خيارات الفكر الديني على واحدٍ من أمرين: إما الاعتراف بهذه الحقيقة، ثم الاختيار بين الدين والحداثة، وإما الكذب والنفاق وادعاء إمكانية التوفيق بين هذين النقيضين (الدين والحداثة).

إن الشحنة القتالية التي يتضمنها الفكر العلماني، بسبب ارتباطه بالسياسة، تدفع بعض متبنيه و"المؤمنين" به إلى محاربة الفكر الديني، ومحاولة الانتصار عليه، بكل الطرق المشروعة (وغير المشروعة أحيانًا). وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، يتبنى بعض هؤلاء العلمانيون الذهنية الدينية نفسها التي يحاربونها: الدوغمائية والأحادية الاختزالية والرفض

المطلق للاختلاف، وتكفير من لا يتبنى الرؤية المعرفية التي يرى هؤلاء العلمانيون أن الدين يتضمنها بالضرورة. وانطلاقًا من هذه الرؤية المعرفية، يكون الفكر الديني الصادق والحقيقي، هو الدين كما يراه أو يفهمه هؤلاء العلمانيون، وأي فكرٍ دينيٍّ مخالفٍ لهذا الفهم هو فكرٌ زائفٌ وغير صادق، بقصدٍ أو بدونه. وغالبًا ما تتطابق، على الصعيد المعرفي، نظرة المعادين للدين مع نظرة المتطرفين الدينيين، ويقتصر الاختلاف بينهما على الصعيد التقييمي للدين.

على العكس من ذهنية التكفير العلمانية (والدينية)، نعتقد أن الدين (الإسلامي)، بوصفه نصوصًا يتأسس عليها الفكر الديني (الإسلامي)، يفسح، من حيث المبدأ، وأفسح بالفعل سابقًا، مجالاً لأشكالٍ ومضامين مختلفةٍ ومتناقضةٍ من الفكر الديني. وإذا استخدمنا مصطلحات صادق جلال العظم: إن "الإسلام العقائدي" (بوصفه إسلام القرآن والرسول) سمح ويسمح بأشكالٍ بالغة التنوع، بل والتناقض، من "الإسلام التاريخي"، ولا ينبغي للعلمانيين نفي إسلام بعض أشكال أو مضامين هذا "الإسلام التاريخي"، لمجرد أنها تختلف عن تأويلهم ورؤيتهم المعرفية لـ "الإسلام العقائدي".

إذا أراد الفكر العلماني واستطاع التخلص من بعض أشكال التأثير السلبي للسياسة فيه، وإذا حاول التخلص من تبني "ذهنية التكفير" المحايثة للدين، لدرجةٍ أو لأخرى، ونجح في هذه المحاولة، فينبغي له الإقرار بأن الأشكال والمضامين المختلفة، لدرجة التناقض، من الإسلام التاريخي قد تأسست على الإسلام العقائدي أو الدوغمائي ذاته، وبأن هذا التأسس لم يكن ليتم لولا أن هذا الإسلام الأخير يسمح، لدرجةٍ أو لأخرى، وبطريقةٍ أو بأخرى، بهذه القراءات والتأويلات المختلفة. وانطلاقًا من هذا الإقرار، وبغض النظر عن البواعث السياسية التي تدفع بعض العلمانيين إلى قبول أو عدم قبول إسلاميةِ هذا الإسلام التاريخي أو ذاك، نعتقد أن الأمانة أو الموضوعية المعرفية، على الأقل، تقتضي الابتعاد عن تكفير من يختلف مع تأويلنا للدين، طالما أن هذا الاختلاف يتأسس، بطريقةٍ ما ولدرجةٍ ما، على النصوص المؤسِّسة لهذا الدين. فالاختلاف بين إسلام محمود محمد طه وإسلام جعفر النميري (الذي قام بتكفير الأول وإعدامه)، أو بين إسلام نصر حامد أبو زيد وإسلام محمد صميدة عبد الصمد (الذي رفع دعوى عليه بتهمة الردة)، أو بين إسلام محمد شحرور وإسلام جودت سعيد

وإسلام البوطي وإسلام أبو بكر البغدادي وإسلام أبو محمد الجولاني ليس اختلافًا بين الإسلام والكفر أو بين الإسلام واللا - إسلام، وإنما هو اختلافٌ في الإسلام وضمنه، بين تأويلاتٍ مختلفةٍ تستند كلها إلى النصوص الدينية المؤسِّسة لهذا الدين. صحيحٌ أنه لا يمكن فهم هذه الاختلافات بمعزل عن الصراع السياسي المحيط بها والمنخرطة فيه، لكن من الصحيح أيضًا أن هذه الاختلافات تتأسس أيضًا على مضامين النصوص الدينية المؤسِّسة لهذا الدين.

قد لا يكون مناسبًا أو مجديًا، في الوضع الحالي، مطالبة الفكر الديني التخلص من "ذهنية التكفير"، ليس لأن مشروعية الفكر الديني قائمةٌ أساسًا على التبني الدوغمائي لرؤيةٍ محددةٍ حيال الدين وتكفير كل من يخالفها، فحسب، بل أيضًا لأن الصراع السياسي - الديني - الطائفي المحتدم في منطقتنا العربية؛ نتيجةً للإفراط في تسييس الدين وتديين السياسة، لا يسمح على الأرجح، في الوقت الحالي، على الأقل، ببروز أو شيوع فكرٍ دينيٍّ متسامحٍ مع الاختلافات الأساسية، ومتقبلٍ لها، أو حتى قابلٍ بها. لكن قد يكون من الضروري أن يتنبه بعض العلمانيين العرب إلى أن المواجهة العنيفة للعلمانية مع الدين قد أفضت، أحيانًا على الأقل، إلى تديُّن ذهنية الفكر العلماني العربي، والإفراط في تسيُّسها، أكثر مما ساعدت على علمنة الدين وتحييده في المجال العام.

ديكتاتور، لكن...! في (لا) أولوية الديمقراطية وصادق جلال العظم(*)

للوهلة الأولى، يبدو بديهيًّا الاعتقاد بأولوية الديمقراطية، في السياق السوري والعربي، الحالي على الأقل، على ما عداها من الأفكار والقيم السياسية (العدالة الاجتماعية، والتنمية الاقتصادية المستدامة، ومناهضة الإمبريالية، وتحرير الأراضي المحتلة... إلخ)، من دون أن ينفي ذلك وجود تشابكٍ وتداخلٍ جزئيٍّ بين القمة المفترضة لهذه التراتبية، وبقية عناصرها أو مكوناتها. وتكتسب هذه الفكرة بديهيتها من واقعٍ تاريخيٍّ، وقيمةٍ أخلاقيةٍ عامةٍ أو "كونية". والمقصود بـ "الواقع التاريخي" هنا حقيقة أن الأنظمة الدكتاتورية العربية كانت، وما زالت، أحد أهم عوامل عدم تحقيق أيٍّ من الأهداف المنشودة، على صعيد السياسات الداخلية والخارجية؛ فعلى الصعيد الداخلي، تبدو الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في معظم البلاد العربية، على الأقل، وكأنها تسير من سيئ إلى أسوأٍ باطراد منتظمٍ ومستمرٍّ؛ أما على الصعيد الخارجي، فيزداد ضعف الدول العربية وتبعيتها للخارج، وعدم قدرتها على التصدي للأخطار القائمة، أو الناشئة، في هذا السياق أو ذاك (هزائم عسكرية وسياسية مستمرة ومتفاقمة). وإضافةٍ إلى التقييم البراغماتي السابق، تنطلق بديهية أولوية الديمقراطية من قيمةٍ أخلاقيةٍ عامةٍ لا تقبل المساس بحريات الأفراد وكراماتهم، وترفض أي تسويغٍ لقمعهم وحرمانهم المستمر والممنهج والمقصود من حرياتهم الأساسية، بحجة ضرورة ذلك من أجل تحقيق التنمية والتقدم ومواجهة الأخطار الخارجية.

على الرغم من السمة البديهية لـ "أولوية الديمقراطية"، يبدو أن كثيرًا من معارضي هذا النظام الديكتاتوري أو ذاك لا يعتقدون بها، وبما تتضمنها من تراتبيةٍ في

(*) نُشِر في: شبكة جيرون، 2 كانون الأول 2016.

الأولويات. وإذا اقتصرنا على الحديث عن معارضي تنظيم الأسد الديكتاتوري، نجد أن عددًا كبيرًا منهم لا يقر بهذه البديهية، ولا يوافق على أولوية الديمقراطية. وإضافةً إلى المعارضين الذين يقولون بإسلامية الدولة السورية المنشودة على حساب ديمقراطيتها، نجد أن كثيرًا ممن يُعارضون ديكتاتورية تنظيم الأسد، يمجّدون نظام صدام حسين الديكتاتوري؛ لأنه كان "السد المنيع" في وجه إيران ومطامعها وأيديولوجيتها الطائفية العدوانية التوسعية، أو يشيدون بـ "الزعيم" عبد الناصر ونظامه، أو يُبالغون في مدح "الرفيق" كاسترو، والإشادة بنظامه الثوري (اللاديمقراطي)... إلخ. فمعظم هؤلاء، وربما كلهم، لا يجدون في ديكتاتورية الحاكم أو النظام السياسي أمرًا كافيًا لإدانته ورفضه، والقول بخطئه، أو بالأحرى خطيئته، لذا، تجدهم يضعون أفكارهم في صيغة: "هو ديكتاتور، لكن...". والـ "لكن" وما بعدها، هنا، يجبّان، غالبًا على الأقل، ما قبلها، أو يُقلّلان من أهميته تقليلاً كبيرًا، على الأقل. ويبدو لي أنه من السهل، وربما من الواجب، إدانة هؤلاء أو رفض أفكارهم، استنادًا إلى بديهية أولوية الديمقراطية، لكنني أرى ضرورة التفكير في المسوّغات التي يقدمها بعض هؤلاء المعارضين للديكتاتورية، والرافضين لأولوية الديمقراطية، في الوقت نفسه. وتأتي ضرورة هذا التفكير من الانتشار الكبير لهذا الموقف المزدوج، ومن تعقيدات الواقع التي قد لا تسمح بوضع أولوياتٍ ثابتةٍ، إلى درجة الجمود.

من المهم الإشارة بدايةً إلى أن تنظيم الأسد ومؤيديه وحلفاءه هم أكبر معارضي أولوية الديمقراطية والحريات السياسية. فتنظيم الأسد كان يقول دائمًا بأولوية الإصلاح الاقتصادي على الإصلاح السياسي، ومؤيدوه وحلفاؤه يقولون بأولوية الاستقرار و/أو التنمية و/أو المواقف السياسية تجاه القضايا الوطنية المتعلقة بالاحتلال الإسرائيلي والإمبريالية "الأميركية" والرجعية "العربية"... إلخ.

نعتقد أنه من الضروري والمفيد التذكير بأن هذه الأيديولوجيا التي تُبرِّر أو تُسوِّغ الديكتاتورية أو تغض النظر عنها، على الأقل، لم تبدأ وتنتشر مع تنظيم الأسد، بل تعود جذورها إلى الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، مع نشوء "إسرائيل" والانقلابات العسكرية والأنظمة التقدمية التي تلت ذلك، أو رافقته. فنشوء إسرائيل وحالة المواجهة معها كانا الذريعة، أو إحدى الذرائع الأساسية، لمعظم الانقلابات

العسكرية التي تلت هذا النشوء وتلك المواجهة. ومنذ خمسينيات القرن الماضي تصاعد خطاب الأنظمة و"الثورات" الوطنية والقومية التحررية والتقدمية، وسادت المناداة بضرورة التضحية بالديمقراطية السياسية، والتخلي عنها في سبيل تحقيق "المجتمع الاشتراكي التقدمي". ويشير عبد الرزاق عيد، في كتابه "ذهنية التحريم أم ثقافة الفتنة..." (ص 8-9) إلى أنه منذ بداية الستينيات، بدأ "تقويض المجتمع المدني، ووأد الديمقراطية، بين مطرقة التيار القومي (عربي أو سوري)، من جهةٍ، وسندان الماركسية الشيوعية الرسمية، من جهةٍ أخرى، الأول من خلال المراهنة على أولوية مبدأ الاندماج "القومي" على حساب مبدأ السيادة على النفس والديمقراطية، والثاني من خلال المراهنة على أولوية "ديكتاتورية البروليتاريا" الاشتراكية، على حساب مبدأ استحالة بناء الاشتراكية على قاعدة قروسطية، أي بغياب أسس "المجتمع المدني" الديمقراطي، التعددي، القانوني، الدستوري، الحديث".

إن انتشار هذا الخطاب المناهض للديمقراطية السياسية، أو المقلل من أهميتها، منذ تلك الفترة، لا ينفي بالتأكيد وجود أسماء بارزةٍ، لكنها نادرةٌ نسبيًّا، شدَّدت على أهمية الديمقراطية، من حيث المبدأ، حتى في إطار السعي إلى تحقيق المجتمع الاشتراكي "المنشود". ويأتي ياسين الحافظ في طليعة هذه الأسماء. وفي المقابل، كان صادق جلال العظم أحد أبرز مؤيدي الأنظمة الثورية "التقدمية"، بغض النظر عن ديكتاتوريتها، أو على الرغم من هذه الديكتاتورية. ولأسبابٍ عديدةٍ، يأتي في مقدمتها المرونة والنزاهة الفكرية التي يتحلى بها العظم في كتاباته، وزوال الأنظمة التقدمية التي كان يؤيدها، وينظِّر لها، أو ثبوت "عدم تقدميتها"، تخلى العظم لاحقًا تدريجيًّا عن موقفه المؤيد لتلك الأنظمة، والمناهض للديمقراطية، مناهضةً مباشرةً أو غير مباشرةٍ، لصالح تبنّي موقفٍ أكثر ليبراليةً يُشدِّد على أهمية الحريات السياسية "الليبرالية"؛ وواصل العظم تحوله "الجذري" لاحقًا، بحيث أصبح متبنيًا عتيدًا لبديهية "أولوية الديمقراطية".

يبدو لي أن "بعض" القوى الديمقراطية في سورية تجد نفسها في وضعٍ مشابهٍ، جزئيًّا ونسبيًّا، للوضع الذي وجد العظم نفسه فيه، في ستينيات القرن الماضي. فالسوريون الثائرون هم في حالةٍ مواجهةٍ مع عدوٍّ أسديٍّ غاشمٍ، لا يقل خطرًا وسوءًا وإجرامًا عن العدو الإسرائيلي، بل يمكن المحاجة بأنه يفوقه في ذلك، كمًّا وكيفًا. وفي

مواجهة هذا العدو وحلفائه وأسياده، لم يجد كثيرٌ من الثائرين، المتبنين لبديهية أولوية الديمقراطية، مجالاً كبيرًا وكافيًا لنقد أو انتقاد الأفكار والقيم والتوجهات المعادية للديمقراطية، أو الرافضة لها، والتي انتشرت تدرّجًا، وبتزايدٍ، بين وفي القوى والتنظيمات (العسكرية خصوصًا) المعارضة للنظام. وقد بدا، في كثيرٍ من الأحيان، أن إسقاط النظام وهزيمته أو تغييره الجذري هو الأولوية والهدف المباشر الأهم الذي ينبغي تبنّيه؛ لأن كم وكيف الجرائم الوحشية التي ارتكبها ويمكن أن يرتكبها تنظيم الأسد، يسمح بتحالفٍ تكتيكيٍّ مع الشيطان؛ للخلاص من هذا النظام. صحيحٌ أن معظم "الشياطين" متحالفةٌ مع النظام، أو مهادنةٌ له، ولا ترى في معارضي النظام والراغبين في إسقاطه حليفًا مناسبًا أو مفيدًا لها، لكن من الصحيح أيضًا أن الوضع الكارثي والمأساوي الذي يعيشه كثير من السوريين، في ظل احتلال تنظيم الأسد وأعوانه وأسياده، ومحاصرة هؤلاء مئات الآلاف من السوريين في حلب والوعر وريف دمشق... إلخ، وتركهم تحت خيار الموت جوعًا أو قصفًا، أو الاستسلام، لا يترك مجالاً كبيرًا للتفكير، أو حتى التنفس، فضلاً عن التدقيق في هوية وأفكار القوى والتنظيمات التي تقاتل تنظيم الأسد وحلفاءه وأسياده في تلك المناطق، وغيرها من المناطق الثائرة، أو نقد وانتقاد تلك القوى والتنظيمات.

إن الوضع المُعقّد الحالي في سورية، والتفكير فيه، دفعا ويدفعان بعض السوريين إلى التخلي عن تبني رؤيةٍ هرميةٍ لمسألة الأولويات، لصالح تبني رؤيةٍ جدليةٍ مرنةٍ، تميز بين ما هو أوليٌّ وما هو أولويٌّ. فإذا كان الأوليُّ المباشر يتمثّل في الخلاص من تنظيم الأسد وحلفائه وأسياده، وتخليص الناس منهم، فإن ذلك ينبغي أن يتم – دائمًا وقدر المستطاع – في إطار رؤيةٍ وممارسةٍ تؤكّد أولوية الديمقراطية، بوصفها الهدف والأفق المنشود لعملية التحرر. فلا ديمقراطية بدون حرياتٍ، ولا حرياتٍ بدون تحررٍ أوليٍّ من الديكتاتورية. ومن نافل القول أن تحقيق الديمقراطية، وما تستند إليه من مبادئ وحرياتٍ، لا يعني نهاية المشكلات والأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية القائمة والمتفاقمة، بل بدايةً لحقبةٍ تسمح بالتفكير والتداول في أفضل السبل؛ لحل هذه المشكلات، ومواجهة هذه الأزمات والتفاعل الإيجابي معها. وهذا ما أبرزه العظم في نصوصه أو حواراته الأخيرة خصوصًا.

تُبيّن تجربة العظم الفكرية ضرورة عدم الركون إلى الاستبداد، أو التعويل عليه في تحقيق نهضة المجتمع والدولة وتقدمهما. أما محايثة النقد لفكر العظم، فتُظهر الأهمية الدائمة، أو شبه الدائمة، لتبني موقفٍ نقديٍّ تجاه كل الأفكار والمواقف والأوضاع المحيطة بنا، والمواجهة أو الموجّهة لنا، ولن يكون لهذا النقد "للآخر" جدوىً ومعنىً كبيران، إذا لم يترافق مع نقدٍ للأنا، بحيث يكون "نقدًا مزدوجًا". ونصوص العظم، صاحب "النقد الذاتي"، تظهر ضرورة المراجعة النقدية الدائمة لأفكارنا و"بديهياتنا"، من دون أن يعني ذلك أن تلك المراجعة ينبغي أن تفضي إلى التخلي الكامل عن تلك الأفكار والبديهيات.

العظم بالنسبة إلى كثيرين، وأنا منهم، مَعلَمٌ من معالم الفكر العربي (السوري) المعاصر، ومُعلّمٌ يمكن أن نتعلم كثيرًا من خلال قراءة نصوصه. لكن التعلم من العظم ينبغي أن يترافق دائمًا مع النقد المزدوج المذكور آنفًا. ولا يعني "التعلم" من العظم تبني أفكاره كلّها، أو جلّها، كما يفعل "مريدو" بعض المفكرين والفلاسفة. فالاهتداء بالعظم، والسير على غراره، يتضمنان بالضرورة خروجًا ما عن مساره، وخروجًا ما على بعض مواقفه وأفكاره. التعلم من العظم لا يعني الاغتناء بأفكاره ورؤاه ومواقفه فحسب، بل يعني، أيضًا وربما خصوصًا، التعلم من "أخطائه"، بحيث لا يكون الاغتناء المذكور إلا لحظةً من لحظات التجاوز الذي سعى العظم نفسه إلى تحقيقه. لا شك في أن السياق الحالي يدفع كثيرًا من "محبي" العظم والمتأثرين "إيجابًا" بفكره إلى الكتابة عن العظم "الإنسان". وعلى الرغم من أن معرفتي بالعظم تسمح لي بالإسهاب في عرض إيجابيات العظم "الإنسان"، إلا أنني، لأسباب عديدةٍ، فضّلت وأفضل ألا يشغل ما يسمى بـ "أدب المناقب" المساحة الأكبر من نصوصنا المخصّصة عن المفكرين المهمين، من أمثال العظم. فـ "العظم – الإنسان" سيتركنا، لكنه سيترك لنا دائمًا "العظم – المفكّر". طبعًا هذا لا ينفي وجود تداخل بين الطرفين، ولا ينفي أن "العظم – الإنسان" يظهر ظهورًا، كبيرًا نسبيًّا، وإيجابيًّا عمومًا، في نصوص "العظم – المفكر".

في "زفرة" منذر مصري "ليتها لم تكن"(*)

أثارت "الزفرة" التي كتبها منذر مصري، بعنوان "ليتها لم تكن"، ردود فعلٍ متنوعةٍ، تراوحت بين التأييد والرفض المطلقين أو شبه المطلقين. وإذا كانت "الزفرة" عمومًا، وتلك النابعة من "روحٍ نازفةٍ وقلبٍ معصور"، وضميرٍ حرص صاحبه على أن يبقيه "حيًّا أمينًا وحرًّا" – كما جاء في "زفرته الثانية" – تستحقٌّ كل تفهمٍ وتعاطفٍ ممكنين، فإن ذلك لا يعني بالضرورة إمكانية الاتفاق مع صاحبها على كلٍ، أو حتى بعض، ما تضمنته زفرته، فالنيات الطيبة والغايات الكافية ليست كافيةً، معرفيًّا على الأقل. ومن هنا ضرورة التدقيق في زفراتنا عمومًا، وفي تلك التي تتجسد في نصٍّ قابلٍ لقراءاتٍ وتأويلاتٍ متنوعةٍ خصوصًا، بحيث نعمل على توضيح أفكارنا وتدقيقها وإزالة العوامل الموضوعية لسوء الفهم أو عدمه، قدر المستطاع. وعلى العكس من الاختلافات/الخلافات الزائفة بين طرفين لا يفهم أحدهما الآخر، يكون الاختلاف/الخلاف المتأسس على فهمٍ واحدٍ مشتركٍ اختلافًا/خلافًا "حقيقيًّا" يمكن البناء عليه والاستفادة منه معرفيًّا. وانطلاقًا من هذا التمييز بين الخلافات/الاختلافات المعرفية "الزائفة" و"الحقيقية"، سأحاول، في ما يلي، أن أبين وجود نوعي الاختلافات/الخلافات المذكورين في النقاشات التي دارت بين منذر مصري ومنتقديه.

ما المقصود بهاء "ليتها"؟ لوهلةٍ أولى أو أكثر، يبدو أن "الهاء" تعود هنا إلى الثورة السورية؛ وعلى هذا الأساس، يبدو منطقيًّا أن ينقد، بل وأن ينتقد، هذه "الزفرة" كل من يرى أن هذه الثورة كانت، وما زالت، ضرورةً وجوديةً وتاريخيةً وسياسيةً وأخلاقيةً مطلقةً، من العبث والخطأ أو حتى الخطيئة تمني عدم حصولها. لكن الأمر بحاجةٍ إلى كثيرٍ من التدقيق، لأن مصري لم يقل "ليت الثورةِ لم تكن"؛ يضاف إلى ذلك أنه في زفرته الثانية التوضيحية، أكد أنه لم يقصد "بالهاء" "الثورة كلها، من بدايتها لنهايتها"، وأن

(*) نُشِر في: شبكة جيرون، 11 كانون الأول 2016.

زفرته لا يوجد فيها كلها، "ليت الشعب السوري لم ينزل للشوارع ويتظاهر، ولا يوجد فيها، ليته لم يطالب بحقه في الحرية والكرامة والعدالة". ما يتمنى مصري لو أنه لم يحصل هو جزءٌ من الثورة، لا كلها، فهو لا يقصد نزول الشعب إلى الشوارع والتظاهر والمطالبة بحقه في الحرية والكرامة والعدالة. ويبدو أن الجزء المقصود المدان هو ذاك الذي بدأ يتغلب فيه الطابع المسلح على الطابع السلمي للثورة. لكن هل يمكن الفصل بين الاثنين؟ وهل كان بإمكان حصول الجزء الأول و/أو استمراره، بدون الحصول اللاحق للجزء الثاني؟ وإذا كان ذلك ممكنًا لِمَ لْم يتحقق؟ ومن المسؤول عن عدم التحقق؟

قبل تناول فكرة المسؤولية التي لا يحبذ مصري، في "زفرته" الأولى، مناقشتها، ويتناولها مضطرًا في "زفرته" الثانية، لا بد من الإشارة إلى أن توضيحات مصري تشير إلى أن الـ "هاء" تعود، بالدرجة الأولى، على النتائج لا الأسباب. فهو يتمنى لو أن كل هذا "القتل والتشريد والدمار" لم يحصل. لكن، هل يمكن أن يوجد عاقلٌ ضد هذا التمني، أو هذه الـ "ليت". من المؤكد أنه لو صاغ مصري زفرته بطريقةٍ تبين بوضوحٍ أنه يتحدث في أمنيته، تحديدًا وحسب، عن "القتل والدمار والتشريد" الذي حصل ويحصل في سورية منذ سنواتٍ، لما اختلف معه معظم من انتقده. فهذه الأمنية محط إجماعٍ، تامٍّ أو شبه تامٍّ، على المستوى النفسي والأخلاقي والمعرفي الأولي، ولا يبدو أنها تقدم شيئًا مفيدًا أو جديدًا، على الصعيد المعرفي على الأقل. وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن الخلافات/الاختلافات التي قامت بين مصري ومنتقديه، في هذا الشأن، هي اختلافاتٌ/خلافاتٌ زائفةٌ ناتجةٌ عن عدم دقةٍ في التعبير من كاتب الزفرة/النص، وسوء فهمٍ أو عدمه من بعض المتلقين المنتقدين، في الوقت نفسه.

مصري يتحدث عن "القتل والدمار والتشريد" بوصفها "نتائج"، لكنه لا يوضح هي نتائج ماذا تحديدًا. وهو ينتقد منتقديه الذين يصرون على العودة إلى الأسباب"، في حين أنه يمضي "إلى النتائج". أعتقد أن هذا الفصل "التعسفي" بين الأسباب والنتائج هو المحور الأساسي للاختلاف/الخلاف الحقيقي، وليس الزائف، بين مصري وكثيرٍ من منتقدي زفرته، فبالنسبة إلى كثيرٍ من السوريين، من الصعب تقبل "زفرةٍ نصيةٍ" لا تأبه، ولو بذكر الأسباب الأساسية للنتائج الكارثية التي تتناولها هذه الزفرة، خلال عملية "الزفر".

يبدو واضحًا أن زفرة مصري جاءت تعبيرًا عن المعاناة العامة التي عاشها، ويعيشها، السوريون الذين قُتلوا أو فقدوا أحبتهم أو تشردوا ودُمرت بيوتهم وقراهم ومدنهم. لكن ألا يعزز التحدث باسم الضحايا أو دفاعًا عنهم ضرورة تحديد سبب أو أسباب هذه النتائج الكارثية التي زفر مصري زفرته في خصوصها؟ فهل ثمة معقوليةٌ أو مقبوليةٌ، من وجهة نظر الضحايا وأهلهم والمتعاطفين معهم على الأقل، في إدانة الجريمة وتمني عدم حصولها بدون ذكر المجرم وإدانته؟ ولِمَ بقي السؤال معلقًا في ما إذا كان مصري يرى أن النتائج الكارثية التي زفر زفرته في خصوصها هي، بالدرجة الأولى وربما الأخيرة، مسؤولية الثوار ومؤيديهم ونتائج الثورة، بمراحلها المختلفة، وأنه كان بإمكانهم تجنبها ومنع حصولها، بطريقةٍ أو بأخرى، أم أنها نتائج قمع النظام (وحلفائه) وتخاذل المجتمع الدولي عمومًا، و"أصدقاء الشعب السوري" خصوصًا، و لم يكن بإمكان الثوار فعل كثيرٍ لتجنب حدوث ذلك، مع المضي في ثورتهم؟ إذا كان مصري من القائلين بالخيار الأول، فإن الانتقادات التي تعرض لها، في خصوص "زفرته/نصه"، ليست ناتجة عن سوء أو عدم فهمٍ، كما يعتقد، بل هي تجسد خلافًا حقيقيًّا وفعليًّا؛ أما إذا كان من القائلين بالخيار الثاني، فإن الخلاف بين مصري ومعظم منتقديه، في هذا الخصوص، يكون حينها خلافًا زائفًا ناتجًا عن فهمٍ خاطئٍ.

طبعًا خيارات الإجابة عن السؤال السابق لا تنحصر في هذه القضية العنادية "إما...، وإما..."، فثمة من يقول بأن النتائج الكارثية، المذكورة آنفًا، هي مسؤوليةٌ مشتركةٌ بين النظام من جهةٍ، و"الثورة"، من جهةٍ أخرى. ويبدو أن مصري يتبنى هذا الموقف، تبنيًّا ضمنيًّا، في "زفرته/نصه". فمن ناحيةٍ أولى، حين يمس مصري في "زفرته" الثانية، "مضطرًا" مسألة المسؤولية مسًّا رقيقًا، يؤكد في عموميةٍ ضبابيةٍ: "من كان في مصلحته كل هذا الموت والضياع.. أظنه في الحقيقة يوجد، ليس في الطرف الموالي النظام فحسب، بل أيضًا في صف بعض معارضيه، للأسف،..."، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، ينفي مصري أن يكون قد قصد "بتعبير (ليتها لم تكن) الثورة كلها، من بدايتها لنهايتها"، بما يؤكد أنه قصد بهذا التعبير جزءًا من الثورة، وهو الجزء الذي يعدّه مسؤولاً، إلى درجةٍ أو أخرى، عن النتائج الكارثية الآنفة الذكر. وانطلاقًا من ذلك، لا يبدو سوء فهمٍ القول: إن مصري لا يكتفي في "ليتاه" بالحديث عن النتائج، كما

"يزعم"، بل يربط هذه النتائج ببعض أسبابها، والمتمثلة في جزء من الثورة. وذكر جزء من الأسباب قد يكون أكثر سوءًا من عدم ذكرها كلها؛ وينطبق ذلك على زفرة مصري النصية. فمن ناحيةٍ أولى، لا أعتقد بوجود أساسٍ معرفيٍّ أو أخلاقيٍّ يسمح باعتبار الثورة سببًا للنتائج الكارثية المذكورة، مع تجاهل حتى الإشارة إلى الأسباب الأخرى، ناهيك عن إبرازها. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، ما يراه مصري سببًا هو، أيضًا وخصوصًا، نتيجةٌ لأفعال النظام وممارساته، ليس بعد قيام الثورة فحسب، بل وقبل هذا القيام ومنذ اغتصابه السلطة. وتوضيح هذه العلاقة السببية وتبنيها يفضي على الأرجح إلى القول: إن وجود هذا النظام واستمراره هو الجريمة الكبرى التي حصلت في حق سورية وشعبها، ولن تتخلص سورية من الجرائم التي يقترفها النظام، أو يؤدي إلى اقترافها في حق سورية والسوريين، إلا بالتخلص من الجريمة الكبرى المذكورة. وإن استمرار جرائم النظام الوحشية وتفاقمها في حق الثائرين عليه و"حاضنتهم الاجتماعية" هو سببٌ إضافيٌّ للثورة على هذا النظام وتأكيد ضرورة التخلص منه "بأيِّ ثمنٍ"، بدلاً من أن يكون سببًا للخنوع والرضوخ والاستسلام. ولا تعني "أي ثمنٍ" هنا قبول جرائمه وجرائم غيره وتسويغها، تسويغًا مباشرًا أو غير مباشرٍ؛ على العكس من ذلك تمامًا، هي تعني أنه بعد الجرائم الكثيرة والكبيرة التي ارتكبها النظام في حق السوريين، أصبحت الثورة عليه ضرورةً وجوديةً وتاريخيةً وأخلاقيةً وسياسيةً مطلقةً، يستحيل معها القبول بهذا النظام والتعايش معه، بأي شكلٍ من الأشكال. وإذا كان مصري يعتقد أنه كان على الثورة، في مرحلةٍ ما، التوقف والعودة إلى "حضن الوطن"، فأنا أعتقد أن هذه العودة لم تكن "آنذاك" لا ممكنةً ولا مرغوبةً، لأن حد الاحتقان الشعبي ضد هذا النظام قد وصل إلى درجةٍ يصعب ضبطه، بدون تحقيق شيءٍ من أهدافه، ولأن معرفة السوريين الثائرين بالنظام جعلت معظمهم يدرك انقطاع كل جسور العودة عن الثورة أو التصالح مع النظام وقبول استمرار وجوده. فعلى العكس من موقف أحد "المعارضين" المنكبين على انتقاد المعارضة، والمؤمنين بوحدانية هذا النقد، والرافضين لأي إشراكٍ أو شركٍ به (كانتقاد جرائم القصف والحصار والتجويع مثلاً)، الذي يرى أن "ما من ثورة تستحق هذا الاسم، إلا وتضع الفشل احتمالاً واردًا قد تسعى إليه بنفسها حين تكون خسائره أقل فداحةً"، أرى أن الثورة لا تكون ثورةً إذا دخلت في

مساومات عقلانيةً، وقبلت احتمالات التراجع والفشل والعودة إلى القبول بالوضع الذي تثور عليه.

أود في النهاية الإشارة سريعًا إلى بعض النقاط الإشكالية التي تضمنتها "زفرتا" مصري. ولأسبابٍ عديدةٍ، سأكتفي، في هذا السياق، بالإشارة والتعقيب السريعين:

لا أعتقد بوجود أي معقوليةٍ أو مقبوليةٍ للمماهاة بين السوريين وتنظيم الأسد الذي يحكمهم. وتبدو هذه المماهاة واضحةً في "زفرة/نص" مصري، حين يتحدث عن "لبنان، الذي حكمه السوريون ثلاثة عقود...". فتنظيم الأسد هو الذي كان يحكم لبنان، بل ويحتله، إضافةً إلى احتلاله سورية واغتصابه السلطة فيها، منذ عقودٍ طويلةٍ. يضاف إلى ذلك، لا يمثل هذا الحكم/الاحتلال أي قيمةٍ إيجابيةٍ يمكن التباهي أو المفاخرة بها، بما يسمح بوضعه في حالة تقابلٍ قطبيٍّ مع الوضع المأسوي الذي يعيشه معظم اللاجئين السوريين في لبنان حاليًّا. وفي الإطار نفسه، لا أعتقد بأنه من الملائم أو اللائق الحديث عن مصر بوصفها "بلد المتسولين"!

إن فكرة "ليتها لم تكن" - بوصفها تتناول جزءًا من الثورة، وتتمنى عدم وجود هذا الجزء، وعدم وجود النتائج التي حصلت لاحقًا بعد وجوده - تذكرني بقول للعظم يأسف فيه لسكوته وسكوت السوريين عن الجرائم التي اقترفها تنظيم الأسد في حماه عام 1982. الرابط بين الفكرتين أو القولين يتمثل في المفارقة المأسوية التالية: هناك من يندم على السكوت السابق عن الجرائم، ويرى فيه جريمةً مهدت لجرائم لاحقةٍ، وهناك من يتمنى أن يكون هذا السكوت قد استمر أو تمت العودة إليه في مرحلة ما بعد الثورة؛ لأن عدم السكوت أفضى ويفضي إلى تفاقم الجرائم المرتكبة كمًّا وكيفًا.

يقول مصري: "(قضيت) (الخمس) سنوات الماضية وأنا أحاول أن أصدّق وأجعل الآخرين يصدقون (بأن) الأمور ستصطلح، وأنها لا ريب ستمضي قريبًا في الطريق الصحيح.. وأنه لا بد من نهاية مضيئة لهذا النفق المظلم". ما الذي تغير الآن، وجعله يفقد الأمل في "نهايةٍ مضيئةٍ لهذا النفق المظلم"؟ هل ثمة تغيرٌ كيفيٌّ قد حصل ويسوّغ هذا التحول الجذري، أم أن هذا التحول هو نتيجة تغيراتٍ كميةٍ متراكمةٍ؟ ما اقترفه النظام من جرائم بحق السوريين، في السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من الثورة، لا يقل وحشيةً عن الجرائم التي يقترفها النظام وأعوانه وحتى أعداؤه بحق سورية

والسوريين، في الفترة الأخيرة، فكيف تسنى لمصري أن يحتفظ بالأمل آنذاك، ويفقده لاحقًا أو حاليًّا؟ وهل يعني ذلك أنه كان على خطأ، حين تمسك سابقًا بهذا الأمل، وحين حاول أن يصدّق، وأن يجعل الآخرين يصدقون أن الأمور ستصطلح، وأنها لا ريب ستمضي قريبًا في الطريق الصحيح؟ ثم أليس غريبًا أنه بعد هذا التغير الجذري في موقف مصري، وفقًا لأقواله هو نفسه، أن يقول، في نهاية زفرته الأولى: "أنا لم أتغير...، ولن..."!

عندما تقول، أنت (لا) تفعل: في مسؤولية الكلمة(*)

درجت العادة على وضع القول والفعل في حالة تضادٍّ أو تناقضٍ ثنائيٍّ، بحيث يكون تحقق أحدهما يعني نفيًا ما للآخر، ويتجسد ذلك التناقض المفترض، خصوصًا، في نفينا سمة أو حالة الفعل عن القول. وعلى هذا الأساس، نفهم الحديث عن شخصٍ ما بأنه يقول لكن لا يفعل، أو أن قوله هو مجرد كلامٍ لا يُقدِّم ولا يُؤخِّر، وليس له أي تأثير يُذكر، لأنه ليس فعلاً أو لا يترافق مع الفعل. وفي فلسفة القرن العشرين، ظهر اتجاهٌ فلسفيٌّ يرى أن الجمل أو العبارات الوحيدة التي لها معنى، وتستحق الاهتمام، هي الجمل الخبرية؛ لأنها الجمل التي تحمل أو تتضمن معرفةً ما يمكن الحكم بصدقها أو كذبها؛ أما العبارات الإنشائية الأخرى، فهي لا تحتمل الصدق أو الكذب المعرفيين، لذا؛ فهي جمل فارغة، بالمعنى المعرفي، ولا تستحق أي اهتمامٍ، فلسفيٍّ على الأقل.

إلى جانب الرؤيتين السابقتين (التقليدية والفلسفية)، وبالتضاد مع إحداهما على الأقل، برزت رؤيةٌ فلسفيةٌ أخرى ترى أن القول يتضمن فعلاً، وهو، بحد ذاته، فعلٌ متعدد المعاني والدلالات. وكان الفيلسوف الإنكليزي أوستين (من) أهم رواد هذا الاتجاه، من خلال عمله الشهير "كيف تفعل الأشياء بالكلمات"، وقد جرت ترجمة هذا العمل إلى الفرنسية بعنوان "عندما تقول أنت تفعل". وليس المقصود بالفعل هنا مجرد الحديث أو تأليف الجمل فحسب، فالقول يمكن أن يتضمن أفعالاً مختلفةً (الوعد مثلاً)، ويمكن أن يهدف أو يفضي، بوصفه فعلاً، إلى تحقيق نتائج مختلفةً لدى متلقي هذا القول/الفعل: كحفز الهمم وشحذها أو إحباطها أو التشجيع أو التجهيل أو التنوير... إلخ. وبدون هذه الأشكال أو المضامين المختلفة التي يتضمنها كلامنا أو يفضي إليها، من الصعب معرفة ليس "لماذا نكتب؟" فحسب، بل و"لماذا نتحدث أصلاً؟".

(*) نُشر في: شبكة جيرون، 23 كانون الأول 2016.

لم يعِ كثيرٌ منا – نحن المحسوبين على الثورة، بحقٍّ أو بدونه – مسؤولية الكلمة وما تقتضيه من أخذٍ في الحسبان لما يتضمنه كلامنا أو قولنا من فعلٍ، وما يمكن أن يفضي إليه من نتائج وعواقب. وتصرف كثيرٌ منا بطريقةٍ توحي كما لو أنهم يعتقدون أن الوظيفة الأهم أو الوحيدة للكلام أو القول هي التعبير عن مشاعرنا وأفكارنا واعتقاداتنا وقيمنا ومواقفنا، بغض النظر عن دورها الوظيفي في (عدم) خدمة "القضية" والقيم التي نؤمن بها، وفي (عدم) تحقيق الأهداف التي نتطلع إلى تحقيقها. وبدا هذا الأمر واضحًا، وضوحًا كبيرًا وخاصًّا، في معظم محاولاتنا لاستشراف المستقبل وتبين معالمه، حيث انزلقنا في كثيرٍ من الأحيان، إلى تقمص دور العراف والمتنبئ، بدلاً من أن نلتزم بحدود معارفنا، ونعترف بتعقيدات الواقع التي لا تسمح لنا بالتوقع الواثق والجازم. وهذا الحكم لا ينطبق على الثائرين من "الناس العاديين" فحسب، بل يشمل، أيضًا، وربما خصوصًا، كثيرًا من "المثقفين" والكتاب والسياسيين، الممثلين للثورة أو المتنطعين لتمثيلها.

كتب الكاتب القدير وائل السواح، في جريدة (الحياة) الصادرة يوم الجمعة 9 كانون الأول، مقالاً بعنوان "النقد الذاتي بعد الهزيمة". وعلى الرغم من أن السواح يفتتح مقالته بالإشارة إلى أن لا أحد يعرف متى ستنتهي معركة حلب ولمصلحة من، إلا أنه يؤكد أن "جوهر القضية أنه، بغض الطرف عمن يمكن أن ينتصر، ستؤسس معركة حلب لحقبة جديدة". فـ "في حال سقوط حلب، تكون اللعبة قد انتهت...، أما إذا خسر النظام رهانه، فإن الرابح في هذه الحالة لن يكون المعارضة السياسية، ولا الهيئة العليا للمفاوضات، بل ستكون التنظيمات المتطرفة التي ستحكم قبضتها على المدينة، وتلهم القوى الشبيهة لها بإحكام قبضتها على مناطق نفوذها". ويطلب السواح من السوريين قبول تحليلاته التي قد لا تعجب كثرًا منهم؛ لأنها "أمر واقع لا بد من أن نواجهه، ربما اليوم أفضل من بعد زمن". واستنادًا إلى هذا التحليل/الواقع، يرى السواح ضرورة الاقتداء بالعظم وونوس وغيرهما في ممارسة "النقد الذاتي بعد الهزيمة"، ويشير إلى بعض سمات هذا النقد.

ما يثير الانتباه، بدايةً، هو حالة التطابق المزعومة بين رؤية السواح للواقع وذلك الواقع، على الرغم من نفسانية ولا واقعية بعض أهم الأفكار الواردة في ذلك التحليل/المقال. ويبدو "جليًّا" أن ضيق الممكنات الواقعية المعروضة ناتجٌ عن ضيق أفق

التحليل، لا العكس. فلنبدأ بحديث السواح عن "معركة حلب"، ما المعطيات التي استند إليها السواح، ليحكم بأن إخفاق النظام في السيطرة على حلب (كان) سيفضي بالضرورة إلى وقوعها في قبضة التنظيمات المتطرفة؟ من المعروف أن "حلب الشرقية" ظلت خارجةً عن سيطرة النظام لمدةٍ طويلةٍ، فهل كانت طوال هذه المدة خاضعةً لهذه التنظيمات المتطرفة؟ إذا كانت الإجابة بالسلب – وهو ما يوحيه استخدام السواح لـ "سين الاستقبال" في حديثه عن هذا الأمر: "الرابح... ستكون التنظيمات المتطرفة التي ستحكم قبضتها على المدينة" – فلمَ يعتقد أن هذه التنظيمات كانت ستحكم قبضتها عليها، في حال فشل النظام في السيطرة عليها؟ لا إجابةً مقنعةً أو حتى غير مقنعةٍ عن مثل هذا التساؤل في مقالة السواح. فلنفترض أن إجابة السواح عن السؤال السابق هي الإيجاب، ألا يعني ذلك أن شيئًا، في هذا الخصوص، لن يتغير، لو أن النظام فشل في السيطرة على المدينة، وبالتالي؛ لن يكون عندئذٍ ثمة معنىً من الحديث عن تأسيس "معركة حلب لحقبةٍ جديدةٍ". وإذا انتقلنا إلى الاحتمال الثاني (سقوط حلب في قبضة النظام)، فهل يعني سقوط هذه البقعة الصغيرة، على أهميتها الرمزية الاستراتيجية، أن "اللعبة قد انتهت" بالضرورة، كما يقول السواح؟ لا شك في أن المعطيات التي قدمها السواح في هذا الخصوص (وضع جبهات ريف دمشق ودرعا وإدلب) تدعم، جزئيًّا ونسبيًّا، هذا الاحتمال، لكن هذه المعطيات وغيرها لم تكن تسمح لنا بإطلاق أحكام جازمةٍ ويقينيةٍ وقاطعةٍ، مثلما يفعل السواح، في خصوص المستقبل المنظور وغير المنظور؛ كما لم تكن تسمح لنا بقصر ممكنات الواقع على خيارين وحيدين لا ثالث لهما: إما وقوع حلب في قبضة النظام وحلفائه، أو في قبضة إسلاميين متطرفين. وفي كل الأحوال، إن سقوط، حلب الشرقية، في قبضة النظام كما حصل فعليًّا (أو في قبضة التنظيمات المتطرفة) لا يسمح بالتأكيد الجازم بأن "اللعبة قد انتهت...".

استعار السواح عنوان مقالته، كما هو واضحٌ، وكما يشير هو نفسه، من كتاب للعظم يحمل العنوان ذاته. وعلى الرغم من أن المقارنة بين الهزيمتين موفقةٌ، من حيث أنها تضع، بحقٍّ، النظام السوري في خانة العدو الإسرائيلي، إلا أنني أرى أن المقارنة غير موفقةٍ عمومًا، لأسبابٍ كثيرةٍ، يأتي في مقدمتها أن النقد الذاتي المذكور عند العظم قد حصل **بعد** وقوع الهزيمة، في حين أن السواح يستبق وقوع هذه الهزيمة، ويريدنا أن نقرَّ

بها، **قبل** وقوعها، ونمارس النقد الذاتي الخاص بما بعد الهزيمة، على أساس أن هذه الهزيمة حاصلةٌ بعد حينٍ لا محالةٍ. وتستند هذه الدعوة "الغريبة" إلى استشرافٍ للمستقبل، يدخل في باب التنبؤ والنبوءة، أكثر من دخوله في باب التوقع الموضوعي الدقيق والمدقَّق.

لا أختلف، لا كثيرًا ولا قليلاً، مع أفكار السواح حول ما ذكره في خصوص سمات النقد الذاتي وأهميته، ولا أعتقد أن أهمية هذا النوع من النقد الذاتي تقتصر على مرحلة ما بعد الهزيمة، بل أرى ضرورة الممارسة الدائمة لهذا النقد، قبل الهزيمة أو النصر وخلالهما وبعدهما. ومنذ بداية الثورة، أظهر كثيرٌ من الثوار والكتاب المؤيدين لهم الكثير من الأفكار النقدية التي يمكن تصنيفها على أنها "نقدٌ ذاتيٌّ". وأرى ضرورة الاستمرار في هذا الخط النقدي وتوسيعه وتعميقه، قدر المستطاع، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الأفعال الفظيعة والوحشية التي يمارسها تنظيم الأسد وحلفاؤه ورؤساؤه بحق السوريين، لا تفسح غالبًا مجالاً كبيرًا لممارسة هذا النقد الذاتي بحق الثورة والثوار والمحسوبين على الثورة، بحقٍّ أو بدونه.

ويبقى السؤال قائمًا: لمَ استعجل السواح في إعلان الهزيمة و"نهاية اللعبة" (التي تبدو لكثيرين أنها قاب قوسين أو أدنى) وفي تضييق آفاق الواقع الممكنة مع إقراره "إمكان حصول تطورٍ دوليٍّ أو إقليميٍّ يغير في المعادلة الراهنة"؟ من (شبه) المؤكد أن هذا الاستعجال/الخطأ ليس وهمًا بالمعنى الفرويدي، فمن الواضح أن السواح لا يرغب في حصول الهزيمة التي يؤكد حصولها بدون معطياتٍ كافيةٍ للجزم والبت القاطعين. ويبدو هذا الاستعجال/الخطأ أقرب إلى الخطأ بالمعنى الديكارتي (تجاوز الإرادة للحدود التي تسمح بها المعطيات المتوفرة للعقل). وانطلاقًا من تأييد السواح الصريح والواضح للثورة السورية، يبدو أن هذا الاستعجال/الخطأ ناتجٌ عن عدم التمييز، في استشرافه لمستقبل الثورة السورية، بين التوقعات الدقيقة المستندة، استنادًا قويًّا، إلى معطياتٍ موثوقةٍ، وخوفه على هذه الثورة، بحيث أفضى ذلك إلى تقديم مخاوفه في صيغة توقعاتٍ. وهذا التوحيد بين المخاوف والتوقعات هو ما نطلق عليه غالبًا اسم "التشاؤم"، وهذا التوحيد أو التشاؤم ليس نادر الانتشار، في الوقت الحالي، بين مؤيدي الثورة والمتعاطفين معها.

من السهل تفهّم مخاوف السواح، وكل مؤيدي ثورة السوريين، وتخـوفهم مـن فشل هذه الثورة وهزيمتها أو انتصار تنظيم الأسد، لكنني لا أعتقد أن مـن الملائـم أو المفيد تحويل هذه المخاوف أو التخوفات إلى أحكامٍ معرفيةٍ يقينيةٍ تؤسـس لتوقعـاتٍ جازمةٍ تزعم تطابقها مع الواقع والنطق باسمه. ومسؤولية الكلمة أمرٌ بالغ الأهمية، ينبغي لنا بل يجب علينا أن ننتبه ونتنبَّه له جميعًا، بوصفنا جزءًا من الثورة السورية أو متعاطفين معها أو ممثلين لها... إلخ. ويذكر لنا تأريخ حرب 1967 أن إعلان حافظ الأسـد، في تلك الحرب، للهزيمة، قبل حصولها، كان من أسباب هذه الهزيمة أكثر من كونه نتاجًـا لها. التذكير بذلك لا يعني بالتأكيد إمكانية المقارنة بين إعلاني الأسد والسوَّاح. التذكير هو، فقط أو بالدرجة الأولى، للقول إن إعلان الهزيمة لا ينبغـي أن يحصـل إلا بعـد حصولها، وليس قبله، لأن الاستعجال في الإعلان قد يكون عاملاً من عوامل حصـول تلك الهزيمة أو التعجيل في ذلك الحصول.

إن "سلاح الكلمة" جزءٌ من أسلحة الثورة ومحايثٌ لها، وليس مجرد داعمٍ خارجيٍّ لها. فالثورة هي قولٌ فاعلٌ وفعلٌ قائلٌ، وهي تتجسد في القول بوصفه فعلاً وفي الفعـل بوصفه قولاً. وإذا كان من الضروري الانتباه الكبير، عند استخدامنا للأسلحة، بشكلٍ عامٍّ، فإن ذلك ينطبق، انطباقًا تامًّا وربما خاصًّا، على استخدامنا لسلاح الكلمة.

نصوصٌ في قضايا اللجوء

عن "العمل الأسود" لـ "دينا أبو الحسن":
باطلٌ (قد) يُراد به حقٌّ(*)

بصفتي لاجئًا سوريًّا في ألمانيا، أود التعقيب على "العمل الأسود" لدينا أبو الحسن، والذي تم نشره في العدد الثالث من مجلة "أبواب"، تحت عنوان "**بالأسود شغلناه**". وبهذه الصفة تحديدًا أود الإشارة إلى أنه يمرُّ (من المرارة) لي أن يكون لدى السيدة أبو الحسن تلك الصورة السوداء عما "يحلو للسوريين في ألمانيا" وما "يمرُّ" لهم. وبعيدًا عن التشكيك في مصداقية السيدة "أبو الحسن"، أعتقد أن التسويغ (الجزئي والنسبي بالتأكيد) المرجح لـ "سواد" أو سوداوية "العمل الأسود" الذي كتبته، وعدم مصداقيته، من وجهة نظري، يكمن في أن خبراتها الشخصية المباشرة أو غير المباشرة مع (أغلبية) "اللاجئين السوريين" أظهرت لها أنهم "غير معنيين بالواقع اللاأخلاقي" وفقًا لتوصيفها. وإذا كانت خبراتها الشخصية تلك قد سمحت لها باختزال حديثها عن اللاجئين إلى انتقادٍ متعالمٍ مهينٍ، فإن انطباعاتي الانتقادية الأولية عن هذا "العمل الأسود" يمكن تكثيفها في الأسئلة، غير الاستفهامية عمومًا، والخطابية في معظمها (أي هي أسئلةٌ لا تنتظر إجابةً، لأنها تفترض أو تنطلق من أن الإجابة واضحةٌ أو معروفةٌ مسبقًا) والملاحظات التالية:

كيف تسمح السيدة أبو الحسن لنفسها (وكيف سُمِح لها) باستسهال إطلاق هذه التعميمات المسيئة بحق اللاجئين السوريين في ألمانيا؟ فهذه التعميمات غير محققةٍ معرفيًّا، ومسيئةٌ أخلاقيًّا، ومعرقلةٌ اجتماعيًّا، ومستفزةٌ نفسيًّا. وهذه التعميمات تسود وتشوه النص روحًا وجسدًا. وتبدأ هذه التعميمات مع الجملة الأولى من النص "يحلو للسوريين.... يتجاهلون، أو ربما يجهلون..."، وتبلغ ذروة "سوئها" في الحديث عن

(*) نُشِر في: جريدة أبواب، العدد 5، أيار 2016، ص 14.

"مدى عمق الهوّة بين المظهر الأخلاقي الذي يحرصون [اللاجئون] عليه، [...] وبين الواقع اللاأخلاقي الذي يبدو أنه لا يعنيهم". فهل تعتقد السيدة أبو الحسن فعلاً (أو هل ثمة من يعتقد حقًا) بوجود هكذا هوةٍ لدى كل اللاجئين، وبأنهم "كلهم" في واقعٍ لا أخلاقيٍّ، وهم "كلهم"، فيما يبدو غير معنيين بهذا الواقع؟ هل هناك حاجةٌ فعليةٌ لنقاش هكذا أحكام وإظهار تهافتها، بالمعنيين المعرفي والأخلاقي على الأقل؟ هل هناك فعلاً ضرورةٌ أو مغزىً من الإشارة إلى أن عدم رضى الكثير من السوريين عن "الواقع (السياسي) اللاأخلاقي" لبلدهم هو ما جعلهم يقومون بما أسموه "ثورة الحرية والكرامة"، وهو ما أفضى بهم، في النتيجة (التي يأمل بعضهم، على الأقل، أن تكون مؤقتة)، إلى أن يكونوا لاجئين في ألمانيا أو غيرها من البلدان الأوروبية أو غير الأوروبية؟

ولا تقتصر تعميمات السيدة أبو الحسن على اللاجئين السوريين، بل تمتد لتشمل "الألمان"، أو بالأحرى "الأوروبيين"، الذين بدؤوا، من وجهة نظرها، "فعلاً يشعرون بعبء مساعدة من لا يريد أن يفعل شيئًا مقابل هذه المساعدة". هل ثمة حاجة هنا لتذكير السيدة أبو الحسن بأن بعض الأوروبيين، على الأقل، يعتقدون، أنهم وحكوماتهم ومجتمعاتهم، لم يفعلوا كل ما يمكن وينبغي لهم فعله لمساعدة اللاجئين وطالبي اللجوء والساعين إليه في بلدانهم، وأن الكثيرين منهم، أو بعضًا منهم على الأقل، لا يطلبون أصلاً من اللاجئ أن يفعل أي شيء، بوصفه مقابلاً لهذه المساعدة؟

ربما يُظنُّ أن هذه التعميمات هي مجرد زلة قلمٍ أو خطأ كيبوردٍ، وأن تنقيح النص، وإضافة التبعيض إلى الأحكام المعمِّمة، كافٍ، لتصحيح ما يبدو مع تلك الأحكام المجحفة خطأً معرفيًّا وخطيئةً أخلاقيةً. وللرد على هذا الظن المظنون، أود الإشارة إلى أن تلك الزلات أو الأخطاء المفترضة ليست حدثًا ثانويًّا أو هامشيًّا في النص، بل هي متناغمةٌ مع روحه السوداوية المشوَّهة والمشوِّهة في آنٍ واحدٍ. وحتى لا يبدو أنني أطلق كلامي على عواهنه بدون تدقيقٍ وتمحيصٍ، أرى أنه ضرورة الإشارة إلى أن سوداوية النص تبدو، تحديدًا أو خصوصًا، في أحاديثه الانتقادية التي لا ترى أي صفةٍ إيجابيةٍ في حديثها عن "اللاجئين السوريين" و"العمل الأسود". ولا يقتصر النص على انتقاد "الواقع اللاأخلاقي للاجئين"، بل يتوعد "من لم يسعَ لتعلم اللغة والعمل والاندماج بشكلٍ جديٍّ" بأن لا مكان له في ألمانيا" و"بالترحيل" "فور توفر مناطق آمنة في

بلدانهم". هل تعتقد السيدة أبو الحسن حقًّا أن الأمر قد حُسِم فعلاً، بحيث أن من "لم يسعَ..." "لا مكان له في ألمانيا"؟ وهل يصدق ذلك على من لم يسعَ، حتى الآن، ويمكن أن يسعى مستقبلاً؟ ألم يكن من الأفضل الحديث عن سلبيات "العمل بالأسود" بعيدًا عن سياسة الترهيب والتفزيع، ومن خلال مناقشةٍ مقارنةٍ لكلٍّ من سلبيات العملين "الأسود" و"الأبيض" وإيجابياتهما ومسوغاتهما؟

ثمة سؤالان يُفترض بكل كاتب مقالٍ أو بحثٍ أو ما شابه أن يعرف الإجابة عنهما، قبيل الكتابة وأثناءها وبُعيدها، على الأقل: "لَمَ أكتب؟" و"لمن؟". وبعيدًا عن "الأسباب "الشخصية" للكتابة (التي قد تتمثَّل مثلاً في كونها حرفةً أو مسعىً إلى الشهرة... إلخ)، لا يبدو واضحًا ما غرض السيدة أبو الحسن من نصها، ومن هو قارئها الافتراضي الذي تتوجه إليه أو توجه إليه مقالها؟ لأسباب متعددةٍ معقولةٍ، جزئيًّا ونسبيًّا، قد يُعتقد أن النص موجَّه بوضوحٍ إلى اللاجئين السوريين، وأنه يهدف إلى نصحهم وتوعيتهم "وهدايتهم". ويمكن، على سبيل المثال، إبراز تلك المعقولية، من خلال الإشارة إلى ما ينتهي به النص من حلٍّ بسيطٍ متمثِّلٍ في ضرورة "اعتناق القيم الألمانية والعمل بها لمن أراد أن يبني مستقبلاً له ولعائلته". فمقابل المشكل والأسود السوري، لا حل ولا أبيض إلا القيم الألمانية! "القيم الألمانية" هكذا بـأل التعريف وبالمطلق، ولا حلّ "ولا حول ولا قوة" إلا بها. طبعًا قد يبدو من السخف أن نطرح على النص أسئلةً من نوع: هل القيم الألمانية المعنية كلها إيجابيةٌ، وواجبٌ علينا اعتناقها و/أو اتباعها كلها بالضرورة؟ وهل يعني ذلك أن قيمنا (نحن اللاجئين السوريين) غير الألمانية هي فعلاً "مجرد مظاهر أخلاقية" ينبغي التخلي عنها لإصلاح "واقعنا اللاأخلاقي"؟ وبغض النظر عما يبدو في هذا النص من عنصريةٍ مازوشيةٍ (في حال كانت الكاتبة تعتقد أنها تنتمي إلى الثقافة أو الجماعة التي تنتقدها) أو ساديةٍ (في حال كانت الكاتبة ترى نفسها غير منتميةٍ للثقافة أو للجماعة التي تنتقدها)، ومن تبسيطٍ لألوانٍ الواقع القوس قزحي إلى قطبين يحتل الألماني طرفهما الأبيض والسوري طرفهما الأسود، هل تعتقد الكاتبة أن كتابتها، بهذا الأسلوب والمضمون، يمكن أن تحقق الهدف الذي قد يُعتقد أنها تصبو إليه (تحذير اللاجئين السوريين من مخاطر العمل بالأسود)؟ أستبعد ذلك جدًّا، ولهذا قلت أنه من غير الواضح لَمَ ولمن كُتِب هذا النص.

النص، بمبناه ومعناه، لا يمكن، على الأرجح، أن يترك صدىً إيجابيًّا إلا لدى من يكره اللاجئين (السوريين) أو يحتقرهم أو يزدريهم لسببٍ أو لآخر. وهذا الصدى قد نجده حتى لدى بعض اللاجئين (السوريين) ممن يميلون إلى تحويل النقد الذاتي إلى جلدٍ للذات وتشويهٍ لها. أما في الحالات الأخرى، فأعتقد أنه يمكن لبعض اللاجئين المعنيين أن يبادلوا الكاتبة مشاعر الازدراء نفسها التي يرون أنها تكنها لهم أو تعبر عنها تجاههم؛ أما البقية، فيمكن لمعظمهم أن يرى أن هذا الكلام المتعالم الفوقي لا يعنيه، ويمضي بمحاذاته أو فوقه بدون مبالاةٍ. وفي "أحسن الأحوال"، يمكن أن يفترض "القارئ الفعلي المفترض" أن قصد الكاتبة "شريفٌ"، لكنها "لم تعرف كيف تورد الإبل"؛ وعلى هذا الأساس، قد يقول لها هذا القارئ: أتفق معك في بعض ما يمكن أنك كنت تودين قوله، في هذا المقال، لكنني أختلف معك عمومًا، بل تمامًا، في ما قلتيه أو تقولينه فيه؛ فكلامك عمومًا هو، في "أحسن الأحوال"، "باطلٌ يراد به حقٌّ".

انتقدونا، نحن اللاجئين، بما فينا، ففينا الكثير مما يستحق الانتقاد، بلا زيادةٍ أو مزايدةٍ أو مزاودةٍ. لكن إذا أردتم أن يكون لانتقادكم معقوليةٌ، وأن يتسم بشيء من الموضوعية، وإذا كان انتقادكم موجهًا فعلاً لنا، ويبتغي حقًّا صلاحنا أو حتى "إصلاحنا"، فأعتقد أنه ينبغي لهكذا انتقادٍ أن يترافق مع إظهارٍ، وربما أحيانًا إبرازٍ، لحدٍّ أدنى، إن لم يكن من التفهم، فمن الفهم على الأقل، لنا وللعوامل والظروف المحيطة بنا، والتي أسهمت، لدرجةٍ أو لأخرى، في أن نكون على ما نحن عليه، وأن نصل إلى ما وصلنا إليه.

"من هم، وكم عدد اللاجئين الذين ينبغي لنا استقبالهم؟"(*)

هذا هو السؤال الذي طرحته "**جمعية الفلسفة التحليلية**"، في قسم الفلسفة في جامعة كولونيا، على المهتمين بالفلسفة (من أساتذة وطلاب) في ألمانيا. وكان المطلوب هو كتابة بحثٍ لا يتجاوز عدد كلماته 4000 كلمة، **تُوضّح** الواجبات الأخلاقية تجاه اللاجئين وحدود هذه الواجبات. وكان الإقبال على المشاركة كبيرًا نسبيًّا، حيث تلقت الجمعية أكثر من مئة بحثٍ. وخضعت جميعها للتحكيم، من قبل لجنة تحكيمٍ دوليةٍ "سريةٍ" مؤلفةٍ من تسعة أساتذةٍ مختصين. وخلصت اللجنة إلى منح المركز الأول إلى السيد الدكتور **ماتياس هوش** من جامعة مونيستر (وجائزةً ماليةً قدرها 3000 يورو) عن بحثه المعنون بـ "**الواجب العام للمساعدة، عدالة ملكية الأرض، التعويض (أو إصلاح الأذى)، ثلاثة معايير لتوزيعٍ عادلٍ للاجئين، ومتى يكون تطبيقها مناسبًا**". ونال السيد **مارسيل تفِله**، من جامعة هومبدولت في برلين، المركز الثاني (وجائزة مالية قدرها 2000 يورو) عن بحثه المعنون بـ "**عن حقوق الإنسان وواجبات المساعدة**". وذهب المركز الثالث إلى السيد الدكتور **فابيان فِندْت** من جامعة بيلفِلد (مع جائزة مالية قدرها 1000 يورو)، عن بحثه المعنون بـ "**العدالة ليست كل شيءٍ: عن الهجرة والسلم الاجتماعي**". وقد تم نشر البحوث الثلاثة ضمن كتابٍ، معنونٍ بسؤال المسابقة، تضمّنَ أيضًا سبع دراساتٍ أخرى شاركت في المسابقة.

في مساء يوم الأربعاء 2016/05/11، جرى حفل توزيع الجوائز، في المدرج الثاني من المبنى الرئيس لجامعة كولونيا. وقد تضمّن الحفل ندوةً حواريةً عامةً أدارها الأستاذ الدكتور **توماس غروندمان** (رئيس جمعية الفلسفة التحليلية)، وشارك فيها، إلى جانب

(*) نُشِر في: جريدة أبواب، العدد 6، حزيران 2016، ص 8.

الباحثين الفائزين، مختصون بالفلسفة الأخلاقية والسياسية وجمهورٌ من المتابعين. وقد شاركت شخصيًّا في هذه الندوة، بدعوةٍ كريمةٍ من القائمين عليها، وأود، فيما يلي، أن أعرض الأفكار الرئيسة التي طرحتها خلال مشاركتي:

نظرًا إلى أنني دعيت إلى المشاركة، لكوني لاجئًا له علاقةٌ ما بالفلسفة، أود التحدث من منظور يمكن تسميته بـ "منظور لاجئ" والذي آمل أن يكون، في الوقت نفسه، منظورًا فلسفيًّا.

يمكن لمعظم البشر أن يتفقوا، في خصوص النقاش الحالي، على أمرين أساسيين: الأول أنه، ومن حيث المبدأ، يوجد واجباتٌ أخلاقيةٌ تجاه اللاجئين؛ والثاني هو أن الأخلاق لا يمكن أن تكون مطلقًا بلا ثمنٍ أو بدون إمكانية التعرض للخطر. وعلى هذا الأساس، يكون السؤال الأكثر أهميةً وإشكاليةً هنا هو: ما نوع أو مستوى الخطر، الذي نقبل بالتعرض له، في سبيل تنفيذ واجباتنا الأخلاقية؟ وكما رأينا في الدراسات الفائزة، لا يوجد إجابةٌ وحيدةٌ عن هذا السؤال، لأسباب عديدةٍ، من أهمها أن المسألة تتعلق بالتفضيلات والأولويات الأخلاقية، وهو أمرٌ إشكاليٌّ يصعب الحسم فيه. ونجد، في هذا الصدد، أن بعض الناس لا يمكن أن يقبلوا القيام بواجباتهم الأخلاقية تجاه الآخرين (اللاجئين)، إلا إذا كانت الحاجة كبيرةً، والخطر، الذي يمكن التعرض له، أو الثمن، الذي ينبغي لهم دفعه، ضئيلاً. وفي المقابل، يبدي أناسٌ آخرون استعدادًا أكبر للمخاطرة، لأنهم يرون أن حاجة الآخرين (اللاجئين) الكبيرة والطارئة للمساعدة تبرِّر أو تسوِّغ القيام بمخاطرةٍ كبيرةٍ. وبين هذين القطبين، تتدرج العديد من البدائل والخيارات الأخرى. وفي كل الأحوال، من الصعب الإنكار أن معظم اللاجئين الذين أتوا إلى أوروبا، في الفترة الماضية، هم في حاجةٍ ماسةٍ إلى المساعدة. لذا، السؤال الأساسي هنا يكمن في ما إذا كان ينبغي الاستمرار في "سياسة الترحيب باللاجئين"، بسبب حاجتهم الماسة للمساعدة، ومحدودية الأخطار المترتبة على القيام بهذه المساعدة، كما يرى السيدان **هوش وتفِله**، أم أنه ينبغي عدم الاستمرار في هذه السياسة وتخفيض عدد اللاجئين المقبولين سنويًّا، لأن استمرار هذه السياسة يعرِّض السلم الاجتماعي في ألمانيا لمخاطر جسيمةٍ، كما يرى السيد **فِندْت**؟

قبل المضي في اتجاه الإجابة عن السؤال السابق، من الضروري العودة إلى سؤال المسابقة وإشكاليتها، إذ يبدو أن هذا السؤال يفترض أن اللاجئين هم مشكلةٌ أو حتى

المشكلة. من المؤكد أنه من الصعب، حتى بالنسبة إلى اللاجئين أنفسهم، الإنكار أن اللاجئين يمثلون بالفعل مشكلةً حقيقيةً، لدرجةٍ أنه تم بحقٍّ تسمية هذه المشكلة بـ "الأزمة": "أزمة اللاجئين"؛ لكنني أود، مع ذلك، التشديد على نقطتين أساسيتين: اللاجئون ليسوا "المشكلة"، وليسوا فقط مشكلةً. فمن ناحيةٍ أولى، **اللاجئون ليسوا المشكلة**، لأن المشكلة الأساسية أو الأكبر، من وجهة نظرهم على الأقل، لا تتمثل في قدومهم إلى أوروبا لطلب اللجوء، وإنما تكمن تحديدًا في الأوضاع الصعبة التي كانوا يعيشون فيها، والتي أرغمتهم على ترك منازلهم ووطنهم. ومن ناحيةٍ أخرى، **اللاجئون ليسوا مشكلةً فقط**، لأنهم يمكن أن يؤثِّروا إيجابًا في الدول التي يلجؤون إليها، من حيث إمكانية إسهامهم الإيجابي في اقتصاد تلك الدول، وفي إغناء حياتها الاجتماعية والثقافية.

قد يعترض البعض على التشديد على ضرورة ذكر النتائج الإيجابية، الفعلية أو الممكنة، لاستضافة اللاجئين، بالقول إنه ليس ضروريًّا، في سياق النقاش الحالي، الإشارة إلى إمكانية إسهام اللاجئين إيجابًا في الدول التي تستقبلهم أو لا؛ لأن الحديث لا يدور هنا عن الجانب البراغماتي أو العملي من "أزمة اللاجئين" وإنما عن الجانب الأخلاقي. وأنا أقرُّ جزئيًّا بمعقولية هذا الاعتراض المحتمل، لكنني أؤكد، في المقابل، عدم إمكانية الفصل الكامل بين هذين الجانبين، في هذا السياق على الأقل؛ لأن سؤال المسابقة لا يتناول مسألة الواجبات الأخلاقية تجاه اللاجئين فحسب، وإنما يتناول أيضًا حدود هذه الواجبات. وهذه الواجبات يمكن أن تكون مقيَّدةً أو محدودةً، إذا كانت النتائج السلبية الواقعية أو المحتملة لاستضافة اللاجئين تمثِّل تهديدًا "كبيرًا" ما للدول التي تستضيفهم، كأن يشكِّل اللاجئون، على سبيل المثال، خطرًا على ديمقراطية تلك الدول أو اقتصادها أو أمنها أو سلمها الاجتماعي. فالحديث عن الجانب الأخلاقي من أزمة اللاجئين يستحضر جانبًا واحدًا (سلبيًّا) من الجانب البراغماتي أو العملي، ومن هنا ضرورة ومشروعية استحضار الجانب الآخر (الإيجابي).

يمكن للاقتصار على التركيز، تركيزًا أساسيًّا أو حصريًّا، على النتائج السلبية لاستقبال اللاجئين أو قبولهم، أن يحدَّ من واجباتنا الأخلاقية تجاه اللاجئين، لدرجةٍ قد يتم الانتقال فيها من "**أخلاق الواجب**" إلى "**أخلاق الخوف**". وفي هذا النوع الأخير

من الأخلاق، لا تتمثل الأولوية في تحقيق العدالة، من خلال "إنقاذ" اللاجئين أو مساعدتهم أو مساندتهم، وإنما تكمن تلك الأولوية تحديدًا في محاولة حماية الدول، التي يسعى النازحون إلى اللجوء فيها، من خطر هؤلاء اللاجئين ومن النتائج السلبية، الفعلية أو الممكنة، المترتبة على محاولتهم طلب اللجوء في تلك الدولة. ففي "أخلاق الخوف"، ليس مهمًّا ما إذا كان ثمة واجباتٌ أخلاقيةٌ تجاه الآخرين (اللاجئين) أم لا؛ إذ ينبغي، في كل الأحوال، إهمال هذه الواجبات وعدم تنفيذها.

أود أخيرًا التشديد على أنه لا يمكن لا لـ "أخلاق الواجب"، ولا لـ "أخلاق الخوف" إقصاء إمكانية وجود نوعٍ آخر من الأخلاق، يمكن تسميته بـ "**أخلاق التعاطف والحب**". وفي هذا النوع الأخير من الأخلاق، نحاول التعبير فعليًّا أو عمليًّا عن محبتنا للآخر (اللاجئ) وتعاطفنا معه، حتى إذا كنا نعتقد أنه ليس ثمة واجبات أخلاقية تجاهه، وبغض النظر عن خوفنا أو على الرغم منه. ويمكن لـ "أخلاق الواجب" أن تتأسس على "أخلاق التعاطف والحب"، لكن يمكن أيضًا لكلٍّ من هذين النوعين من الأخلاق أن يكون منفصلاً، انفصالاً تامًّا، عن الآخر. فمن جهةٍ أولى، نحن لا نقوم بواجباتنا الأخلاقية بسرورٍ وطيب خاطرٍ دائمًا؛ ومن جهةٍ ثانيةٍ، يمكن للكثير من أفعالنا الأخلاقية أن تحصل، بدون اعتقادنا أو شعورنا بوجود واجبٍ أخلاقيٍّ يلزمنا القيام بهذه الأفعال. ويمكن لـ "أخلاق الواجب"، وحتى لـ "أخلاق التعاطف والحب"، أن تكون "ملوثةً" دائمًا بـ "أخلاق الخوف". وبهذا المعنى نقول، مع دريدا: "تتضمن الضيافة دائمًا إمكانية التحول إلى عدائية". وعندما تكون تصرفاتنا أو أفعالنا محكومةً بالخوف، لأسبابٍ مسوغةٍ أو غير مسوغةٍ، تتحول ضيافتنا الأولية إلى عدائيةٍ تجاه ضيوفنا الفعليين أو المحتملين. وهذا التحول تحديدًا هو ما يخشى معظم اللاجئين حصوله في البلاد التي تستضيفهم.

"الاندماج" بين ضرورة احترام القانون وسلبية البيروقراطية (الألمانية)(*)

"الاندماج"! ربما لم يعد لهذه الكلمة معنىً واضحٌ أو محدَّدٌ، لكثرة ما أصبح لها من المعاني المتنوعة إلى حد التناقض! لذا، من الضروري بدايةً الإشارة إلى أن المقصود بالاندماج هنا هو تطبيع العلاقة بين الشخص ومحيطه الجديد، بحيث يتم قبول، بل وتقبُّل، كل طرفٍ للآخر مع التفاعل الإيجابي بينهما. وعلى الرغم من السمة التفاعلية والتبادلية الأساسية للاندماج، إلا أن ثمة سمة أحادية أيضًا تتمثَّل في أن طرفًا (اللاجئ) هو، بالدرجة الأولى، من يُفترض به أو ينبغي له، في بعض الجوانب، أن يندمج في الطرف آخر (المجتمع المستضيف)، وليس العكس. وسأشير في هذا النص إلى أحد معاني الاندماج أو تجسداته (احترام القانون)، من جهةٍ، وإلى عقبتين أساسيتين تعترضانه، من جهةٍ أخرى.

يتناسب اندماج اللاجئ في مجتمعه الجديد طردًا مع درجة احترامه للقوانين المكتوبة و/أو المعمول بها في هذا المجتمع. ولا نقصد بالاحترام هنا مجرد شعورٍ باطنيٍّ يفتقر إلى سلوكٍ عمليٍّ يعبر عنه، بل المقصود، بالدرجة الأولى، ممارسةٌ واعيةٌ تعبر عن هذا الشعور، وتعززه بقناعاتٍ وأفكارٍ متناغمةٍ معه. ويواجه تحقيق هذا الشكل أو التجسيد للاندماج عقبتين أساسيتين، تكمن أولهما في عدم سيادة ثقافة احترام القانون في البلدان "المصدرة" للاجئين، وثانيتهما في بعض الممارسات البيروقراطية السلبية في البلدان الأوروبية التي "تستضيفهم".

ففي خصوص العقبة الأولى، لا بد من الإشارة إلى أن معظم، وربما كل، اللاجئين ينحدرون من بلادٍ لا تسودها ثقافة احترام القانون، لأسبابٍ كثيرةٍ يكمن أبرزها في وجود أنظمةٍ سياسيةٍ غير ديمقراطيةٍ لا تحترم القوانين ولا تفسح مجالاً كبيرًا لاحترامها. وفي المقابل، تسود في معظم البلدان الأوروبية المستقطبة لموجات اللجوء ثقافةٌ عامةٌ

(*) نُشر في: جريدة أبواب، العدد 7، تموز 2016، ص 13.

تعلي من شأن القوانين واحترامها، ويتطلب ويفترض نظامها السياسي والاقتصادي وجود هذا الاحترام. ويستدعي اندماج اللاجئ في محيطه الجديد تغييرًا أو تغيرًا ثقافيًا أو فكريًا، بحيث لا يرى في القانون أداةً ظالمةً لإخضاعه واستغلاله من قبل جهةٍ ما، بل ينبغي أن يرى فيه، عمومًا أو من حيث المبدأ، تجسيدًا فعليًا، جزئيًا ونسبيًا على الأقل، لما يجب أن يكون. وهذا "التحول الثقافي" صعبٌ، لكنه ليس مستحيلاً على الإطلاق.

العقبة الثانية – المتمثلة في الممارسات البيروقراطية السلبية لمؤسسات الدول التي تستضيف اللاجئين – هي التي تزيد من صعوبة هذا التحول. والبيروقراطية ليست سلبيةً بالضرورة أو من حيث المبدأ، فهي تعني أوليًا "حكم المكاتب"؛ وهي في كل الأحوال شرطٌ ضروريٌّ ولا غنى عنه لتنظيم حياة الناس في الدول والمجتمعات الكبيرة و/أو الحديثة. وضرورة البيروقراطية وأهميتها، لتنظيم الحياة المعاصرة للإنسان، لا تنفيان وجود مساوئ كبيرة وكثيرة لهذه البيروقراطية أحيانًا. وتبرز هذه المساوئ خصوصًا عندما تتحول البيروقراطية في الممارسة إلى غايةٍ في ذاتها، لا وسيلةٍ لتحقيق غاياتٍ هي أساس وجودها أصلاً. فالبيروقراطية – بمؤسساتها وقوانينها وقواعدها والقائمين عليها – موجودةٌ وضروريةٌ لغاياتٍ محددةٍ يُفترض أن تفضي إلى تيسير حياة الناس. وعندما يتم نسيان أو تجاهل هذه الغاية الأساسية والمبرر الأصلي لوجود البيروقراطية، تتحجَّر القوانين، وتصبح أشبه بصنمٍ مقدَّسٍ، على الرغم من أنه لا يستحق لا عبادةً ولا احترامًا. وعندما يواجه اللاجئون (وغير اللاجئين) القوانين في صيغتها المتحجرة، يصعب أن يقتنعوا بضرورة احترام قوانين تفتقر لأيِّ مسوِّغٍ أو أساسٍ معقولٍ، ولا تخدم الغاية المفترضة من وجودها. ولتوضيح ما سبق، أود الإشارة إلى القصة/الحادثة التالية.

أنجبت امرأةٌ (لاجئةٌ) طفلاً وعندما أرادت تسجيله في البلدية، رفضوا الاعتراف بأبوة أبيه (اللاجئ) وتسجيله بكنيته؛ لأن الوالدين لم يبرزا عقد زواجهما. فقام الوالدان بإحضار ذلك العقد لاحقًا، فحصل الرفض مجدّدًا، لأن العقد غير مصدق؛ وهذا التصديق يجب أن يتم في وزارتي الخارجية والعدل (السوريتين) ومن ثم في السفارة الألمانية في بيروت حصريًّا. حاول الأب تأكيد أبوته لطفله بطريقةٍ "ألمانيةٍ" أخرى، لعله يتخلص من هذه المشكلة، فقام بإجراءٍ قانونيٍّ يسمى "الاعتراف بالأبوة"، وهو إجراءٌ يمكن أن يقوم به الأب "الألماني" عندما لا يكون متزوجًا من أم الطفل. والطريف في الأمر هنا هو أن الاعتراف بالأبوة يعني

ضمنًا الإقرار بأن الشخص أعزب وغير متزوجٍ. وهكذا واجه هذا اللاجئ ضرورة الاختيار بين كونه أبًا وكونه زوجًا، بحيث يكون اختياره لأبوته هو، في الوقت نفسه، إنكارٌ رسميٌّ لزواجه. وقيل لاحقًا للأب اللاجئ أنه إلى جانب وثيقة "الاعتراف بالأبوة"، ينبغي أن يحصل على وثيقة "الحق برعاية بالطفل". لكن بعد حصوله على الوثيقتين، قيل له إن الأمر يتطلب الانتظار ثلاثة أشهر قبل تقديم هذه الوثائق إلى البلدية، مع العلم أن النجاح ليس مضمونًا حينئذٍ. فخطرت لهذا اللاجئ "الباحث عن أبوته" فكرةٌ ظن أنها تمثل حلاً عبقريًا وجذريًا لمشكلته: بما إن المؤسسات الألمانية المحلية الرسمية لا تعترف بزواجه، ومن ثم بأبوته، فلمَ لا يقوم بالتقدم بطلب الزواج رسميًّا من زوجته! وطرح اللاجئ "العبقري" هذه الفكرة على المسؤولين في البلدية، فجاءه الجواب الصاعق: "لا مانع، شرط أن يكون لدى كليكما أوراقٌ رسميةٌ تثبت أنكما غير متزوجين". رضخ اللاجئ المصدوم لحكمة البيروقراطية "الألمانية"، وقرر إرسال عقد زواجه إلى السفارة الألمانية في بيروت لتصديقه، لكنه علم أن هذا التصديق أصبح مشروطًا بأن يكون تصديق وزارتي الخارجية والعدل السوريتين على العقد قد حصل بعد عام 2012 بالضرورة، وإلا فإن تلك السفارة لن تعترف بهذا العقد، وبالتالي لن تقوم بتصديقه.

بعد الوصول إلى هذا الطريق المسدود، خاطر بعض معارف هذا الشخص بالحصول على نسخةٍ جديدةٍ من عقد زواجه من سورية، ومن ثم تم ترجمتها وتصديقها من وزارتي الخارجية والعدل السوريتين، وإرسالها إلى لبنان ليتم تصديقها من السفارة الألمانية، بعد جهدٍ جهيدٍ وانتظارٍ طويلٍ. وبعد أن استلم اللاجئ "الملتاع" عقد زواجه المصدق رسميًّا، ذهب فورًا إلى البلدية طالبًا الاعتراف بأبوته، لكن البلدية رفضت قبول العقد لأنه مترجمٌ في سورية، وطلبت إعادة ترجمته في ألمانيا. أذعن اللاجئ لهذا الطلب الغريب أو غير المنطقي (هو غير منطقيٌّ، لأن التصديق على العقد، في السفارة الألمانية في بيروت، حصل بناءً على الترجمة في سورية، فكيف يُقبَل التصديق ولا تُقبل الترجمة؟!)، لكن فرحته لم تكتمل، أو كادت أن تختفي تمامًا، عندما طلبت منه البلدية "إخراج قيدٍ مدنيٍّ" له، للاعتراف بأبوته. فقدم لهم "إخراج قيد مدني" قديمًا ومترجمًا إلى الإنكليزية، فتمَّ قبوله على مضضٍ، مع الإشارة إلى أنهم سيتسامحون ويتساهلون ويخففون من قواعد بيروقراطيتهم، مراعاةً لوضع اللاجئين الصعب! وهكذا حصل الأب

اللاجئ على الاعتراف بأبوته بعد عامٍ من ميلاد ابنه، وبعد أن أنفق و/أو خسر الكثير من الوقت والجهد والمال.

من الصعب أن نتخيل أن تنشأ، "بسهولةٍ" أو "بسرعةٍ" على الأقل، أي "علاقةٍ عاطفيةٍ" إيجابيةٍ قائمةٍ على الاحترام والقبول أو التقبل بين هذا اللاجئ وقوانين البيروقراطية (الألمانية) أو قواعدها وإجراءاتها، عندما يمر هذا اللاجئ بمثل هذه الخبرات المحبطة وغير الضرورية. وبدون وجود هكذا علاقة، يمكن أن يزداد أو يتعمق شعور اللاجئ لا بغربته فحسب بل وباغترابه عن محيطه الثقافي الجديد أيضًا، بما يعنيه ذلك من تضاؤل إمكانية "نجاح" اندماجه المنشود بسرعةٍ. ومن المهم الإشارة إلى أن تأخر عملية الاندماج يمكن أن يكون بحد ذاته عقبةً تمنع حصول هذا الاندماج لاحقًا. فثمة تناسبٌ عكسيٌّ عمومًا بين بطء الاندماج وإمكانية حصوله، بحيث تضعف هذه الإمكانية عمومًا مع مرور الزمن.

القصة السابقة هي مجرد مثالٍ توضيحيٍّ للجانب السلبي من البيروقراطية "الألمانية". وهو الجانب المتمثل في وجود تعقيداتٍ غير ضروريةٍ ويصعب تسويغها والتعامل معها، ومشاكل يصعب وربما يستحيل حلها، بسبب تكلس القوانين والقواعد و/أو عدم المرونة و/أو الواقعية و/أو المنطقية في تطبيقها و/أو استحداثها و/أو تطويرها. قد يرى البعض أن ما ورد في القصة لا يمثل قاعدةً يمكن القياس عليها للحكم على البيروقراطية الألمانية عمومًا. قد نتفق مع هذا الاعتراض المحتمل جزئيًّا، لكن ينبغي التشديد على أمرين هنا: أولهما هو أنه إذا كانت هذه القصة لا تمثل قاعدةً، فإنها لا تمثل استثناءً أيضًا (ولدى معظم اللاجئين قصصٌ كثيرةٌ مختلفةٌ عن معاناتهم من بعض جوانب البيروقراطية "الألمانية")، وثانيهما هو أن سلبيات البيروقراطية "الألمانية" لا تظهر في التعامل مع اللاجئين فقط (فقد تظهر أيضًا في التعامل مع المواطنين الألمان أيضًا)، لكن إمكانية ظهورها مع اللاجئين أكبر من إمكانية ظهورها مع "الألمان"، ومن دون أن تكون العنصرية عمومًا سببًا رئيسيًّا أو حتى ثانويًّا لذلك. فالأمر متعلق بطبيعة البيروقراطية نفسها وبنمط تجسدها الألماني المفتقد للمرونة والسرعة الضروريتين في التعامل مع المستجدات المرتبطة باللاجئين. وإذا كان صحيحًا أحيانًا القول "أن تصل متأخرًا خيرٌ من أن لا تصل أبدًا"، فقد يكون من الصحيح، في هذا السياق، القول "أن تصل متأخرًا قد يعني أنك لم تصل مطلقًا".

اللاجئون (المسلمون) و"الإرهاب": لمَ يصعب على اللاجئ أن يكون إنسانًا ("عاديًّا")؟(*)

يمثل "الإرهاب" (إرهاب الأنظمة الحاكمة بالدرجة الأولى، وإرهاب التنظيمات "المتطرفة" الناتجة عن الإرهاب الأول، بالدرجة الثانية) القائم والمستمر في البلدان الأساسية المصدِّرة للموجة الأخيرة من اللاجئين، أحد أهم العوامل التي "أجبرت ملايينَ من البشر على مغادرة مدنهم وقراهم وبلدهم، والبحث عن ملاذٍ آمنٍ وحياةٍ معقولةٍ في بلادٍ أخرى. لكن معاناة هؤلاء اللاجئين من الإرهاب لا تنتهي، حتى وهم بعيدون عن مكان حصوله، و/أو غير معرضين لأي خطرٍ مباشرٍ بسببه. فمعظم اللاجئين يتابعون أخبار هذا "الإرهاب" المستمر، بكثيرٍ من الحزن والغضب والجزع، لا لأنه من "الطبيعي" و"الإنساني" أن يثير هذا الإرهاب كل هذه المشاعر المنددة بمقترفي الإرهاب والمتعاطفة مع ضحاياه فحسب، ولا لأن هذا الإرهاب يقضي على أي أملٍ بإمكانية تحسن الأحوال في بلدهم بما يمهد للعودة المأمولة إليه، في المدى المنظور، فقط، بل، أيضًا وخصوصًا، لأن معظم اللاجئين يخشون على ما تبقى من بلدهم وعلى حياة أهلهم وأقاربهم وأصدقائهم ومعارفهم الذين ما زالوا مقيمين في تلك البلاد المنكوبة بالإرهاب.

للأسف الشديد، لا يقتصر تأثر اللاجئين بالإرهاب على ما سبق. فعند تعرض أي بلدٍ مستضيفٍ للاجئين لحدثٍ "إرهابيٍّ" ما، يمسك معظم اللاجئين بقلوبهم، ويسود الحزن والغضب والخوف معظم أوساطهم. لكن هذه المشاعر ليست غالبًا مماثلةً لمشاعر الإنسان أو المواطن "العادي"، إذ لا يكون التعاطف مع الضحايا، والتنديد بالإرهابيين، هو ردة فعلهم النفسية والأخلاقية وحتى الفكرية الأولى، من حيث الزمان أو الأهمية. فالهم الأوَّل والأهم لديهم حينها هو ألا يكون "الإرهابي" منهم (كما يتوقعون أو

(*) نُشر في: جريدة أبواب، العدد 8، آب 2016، ص 6.

يتخوفون غالبًا)، بمعنى أن يكون "الإرهابي" لاجئًا و/أو مسلمًا، مثلاً وخصوصًا. وفي "بوستٍ فيسبوكيٍّ"، عبرت السيدة دينا أبو الحسن عن ردة الفعل الأساسية لدى اللاجئين بقولها: "يا رب يكون نازي، يا رب يكون نازي، يا رب يكون نازي. دعاء جماعي لكذا مليون إنسان الليلة".

إن **استثنائية وضع اللاجئين تجعلهم في وضعٍ دفاعيٍّ وأنانيٍّ**، عند حصول أي "هجومٍ إرهابيٍّ" في البلدان التي يقيمون فيها أو في البلدان المجاورة لها. فهم يتخذون الوضع الدفاعي، من خلال التشديد على أن الإرهابيين لا يمثلونهم ولا يمثلون معتقداتهم، ولا يعبرون عن توجهاتهم وأفكارهم وانتماءاتهم. ويتسم موقفهم بالأنانية، بقدر ما يكون متمحورًا حول مصالحهم والنتائج السلبية التي قد تترتب عليهم، نتيجةً لهذا الهجوم، بدلاً من أن يتأسس، بالدرجة الأولى، على الحزن على الضحايا والغضب من "الإرهابيين"، كما يُفترض أن يحصل لدى الإنسان "العادي". ويمكن لهذه الدفاعية وتلك الأنانية أن تثيرا الكثير من مشاعر الاستغراب والاستهجان والغضب... إلخ، لكن ينبغي لهذه المشاعر أن تترافق مع محاولةٍ لفهم موقف هؤلاء اللاجئين ومعرفة أسبابه التي يمكن أن تكون مسوِّغةً أو حتى مبررةً له، لدرجةٍ أو لأخرى.

السؤال الأساسي إذن: **لِمَ لا يكون، أو من الصعب أن يكون، اللاجئ إنسانًا "عاديًّا"**، في ردة فعله على الحوادث الإرهابية التي تقع في البلاد المستقبلة للاجئين؟ لا يمكن بالطبع الإجابة عن هذا السؤال ببساطةٍ مبسِّطةٍ، لكن يمكن القول مبدئيًّا إن جزءًا أساسيًّا من الإجابة يكمن في نقطتين رئيسيتين مترابطتين: هشاشة وضعهم (في بلدان اللجوء)، والصورة النمطية السلبية عنهم.

إن **وضع اللاجئين هشٌّ من نواحٍ عديدةٍ** (قانونيةٍ، اقتصاديةٍ، اجتماعيةٍ، نفسيةٍ... إلخ). فعلى الصعيد القانوني مثلاً، يرتبط مصير اللاجئين، ومصير أسرهم في بلدان اللجوء، بقرارات منحهم أو عدم منحهم الإقامة، ومدة هذه الإقامة، ونوعها... إلخ. ويمكن لأي حدثٍ إرهابيٍّ أو لأي اضطراباتٍ أو تغيراتٍ سياسيةٍ أن تفضي إلى تغييرٍ سلبيٍّ كبير في وضعهم. فمن المعروف المعاناة الكبيرة التي عاشها معظم اللاجئين السوريين في مصر بعد انقلاب السيسي. وكان هناك تخوفٌ كبيرٌ من تعرض اللاجئين السوريين في تركيا لمعاناةٍ أكبر ونتائج بالغة السلبية، في حال نجاح الانقلاب في تركيا. ومن جانبٍ معيَّنٍ، لا يختلف

الأمر كثيرًا في أوروبا "الغربية" والولايات المتحدة الأمريكية، **حيث** ترتفع أصوات اليمين وترتفع شعبيتهم بعد كلِّ حدثٍ "إرهابيٍّ"، ويهيمن منطق "ما قلنالكم؟!" على الساحة: "ما قلنالكم إن هؤلاء المهاجرين أو اللاجئين يشكلون خطرًا على مجتمعنا وديمقراطيتنا؟"، "ما قلنالكم إنه ينبغي عدم استقبال هؤلاء اللاجئين أو ترحيلهم أو طردهم؟"، "ما قلنالكم إن اندماجهم مستحيل وخطرهم أكيد؟"، ... إلخ. ونتيجة للشيوع الجزئي والنسبي لهذا الخطاب، وزيادة قوته وشعبيته، تُشدَّد إجراءات اللجوء، وتخفت الأصوات الرسمية وغير الرسمية للثقافة المرحبة، ويتم الخضوع لمنطقه وأهدافه، بدون الاعتراف بهذا الخضوع. ويكلِّف هذا الخضوع، أو يمكن أن يكلِّف، اللاجئين ما لا طاقة لهم على تحمّله، لا اقتصاديًّا ولا نفسيًّا. فليس لدى معظم اللاجئين القدرة الاقتصادية على تغيير مكان إقامتهم الحالي، ومحاولة البدء من جديدٍ في مكانٍ آخر. كما أن معظمهم متعبٌ ومستنفدٌ نفسيًّا، لدرجةٍ تجعله يتوخى الهدوء والاستقرار "بأي ثمنٍ" تقريبًا. لهذه الأسباب، تطغى السمة الواقعية أو البراغماتية، لا الأخلاقية أو الإنسانية "المثالية"، على ردات فعل الكثير من اللاجئين تجاه الأحداث التي يمكن أن تفضي إلى تشكيلِ خطرٍ عليهم. فمعظم اللاجئين، على الأقل، هم ضحايا لإرهابٍ مباشرٍ تعرضوا له أو كانوا مهددين بالتعرض له في بلدانهم. ولهذا يكون همهم الأول في بلدان اللجوء ألا يكونوا، بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، ضحايا إرهابٍ جديدٍ. وهذه الإمكانية لأن يكونوا ضحايا مجدَّدًا هي التي تمنع التعاطف مع الضحايا الجدد من أن يكون سائدًا أو مهيمنًا في ردة فعلهم الأولية على الأقل.

ترتبط هشاشة وضع اللاجئين بالصورة النمطية السلبية عنهم، وبتضخيمهم، هم أنفسهم، لهذه الصورة السلبية، بل وبتبنيها أحيانًا أو غالبًا، أيضًا. فمن ناحيةٍ أولى، ثمة خطابٌ في بلدان اللجوء الأوروبية يرى أن معظم اللاجئين "متخلفون" و"غير حضاريين" وأن ثقافتهم ودينهم مرتبطان بالعنف والإرهاب وما شابه. فعندما تسمع عن وجود قسمٍ لمكافحة التطرف في وزارة الداخلية الألمانية، فإنك لن تتفاجأ كثيرًا حين تعلم أن التطرف الوحيد المقصود هنا هو التطرف المرتبط بالإسلام والإسلاميين أو الإسلامويين. وعندما يكون المجرم المسمى إرهابيًّا مسلمًا بمعنى ما، يُربط إجرامه أو إرهابه بدينه أو بانتمائه الديني الفعلي أو المفترض، بطريقةٍ أو بأخرى (حتى لو كان

الشخص غير متديّنٍ ولا علاقة مباشرة بين فعله الإجرامي وعقيدته الدينية المفترضة)، وهو أمرٌ لا يحصل في حال كان ذلك الإرهابي غير مسلمٍ. وبغض النظر عن مدى مصداقية أو عدم مصداقية هذه الصورة النمطية السلبية، فينبغي ملاحظة أمرين أساسيين، أولهما، على العكس مما هو رائجٌ في الثقافة السائدة في البلدان المصدرة للاجئين، إن قسمًا لا يُستهان به من الشعوب "الغربية" لا يتبنى هذه الصورة النمطية، وثانيهما إن شيوع هذه النظرة للاجئين، بين اللاجئين أنفسهم أكبر بكثير من شيوعها لدى شعوب الدول الأوروبية المستقبلة للاجئين (ألمانيا مثلاً وخصوصًا). وفي ردة فعل اللاجئين على حدث "إرهابيٍّ" ما في بلدان اللجوء، تسود ردة فعلٍ دفاعيةٍ ضد النظرة الدونية أو الصورة النمطية السلبية التي يفترضون أن الأوروبيين يتبنونها، والتي يتبناها، جزئيًّا ونسبيًّا، قسمٌ لا يُستهان به من اللاجئين أنفسهم. فينشغل الكثير منهم، أو بالأحرى منا، بالقول: "لسنا إرهابيين فعليين أو محتملين"، و"الإرهاب لا علاقة له بالإسلام"، "لسنا متخلفين أو سيئين كما تعتقدون أو بالدرجة التي تعتقدون". ويبدو لي غالبًا أن هذا النفي يعبر عن توكيدٍ واعتقادٍ معاكسٍ له تمامًا.

إن هشاشة وضع اللاجئين وتبني الصورة النمطية السلبية عنهم، يجعلهم غالبًا في موقع ردة الفعل المسبقة الصنع، لا المنفعلة بالمستجدات والفاعلة وفقًا لها. لكن ذلك ليس قدرًا لا فكاك منه. وبعيدًا عن ردات الفعل الدفاعية التي تتحول أحيانًا إلى هجوميةٍ عدوانيةٍ ("أنتم المجرمون، لا نحن!"، "أنتم منبع الإرهاب، لا نحن!"، وردود الفعل الأنانية ("المهم أو الأهم هو ألاّ يكون المجرم محسوبًا علينا!")، أرى ضرورة السعي إلى تبني ردود فعلٍ أكثر أخلاقيةً وإنسانيةً. صحيحٌ أن الإنسان لا يتحكّم في مشاعره، لكن من الصحيح أيضًا أن العواطف والمشاعر يمكن أن تكون ترسبًا لأفكارٍ، ونتيجةً للاقتناع بها. والعامل الذاتي لا يكفي بالتأكيد، فثمة ضرورةٌ لحصول تغيرٍ في الشروط الموضوعية المتعلقة بوضع اللاجئين الهش. لكن عدم كفاية العامل الذاتي لا ينفي أهميته وضرورته. وسعينا إلى أن نكون، في ردود فعلنا، بل وفي فعلنا، ناسًا "عاديين و"طبيعيين"، هو شرطٌ ضروريٌّ لاستعادة إنسانيتنا المسلوبة نتيجةً لمسببات اللجوء وظروفه ونتائجه. وفي هذا السعي، وفي هذا الشرط، يكمن، من وجهة نظري، "أرقى" معنىً ممكنٍ، لمصطلح "الاندماج".

في قلق "الأجنبي" بسام طيبي:
لِمَ يصعب على الأجنبي أن يكون أخلاقيًّا؟(*)

أجرى موقع دويتش فيلله حوارًا مع بسام طيبي. وقد حمل الحوار عنوان: "بسام طيبي: نحن المهاجرين نشعر بالقلق". وقد تم نشر مقتطفاتٍ من هذا الحوار على موقع "أبواب". وفي تقديم الحوار وخلاله، تم تقديم الأستاذ طيبي، أو قدم نفسه، على أنه "ألمانيٌّ من أصولٍ سوريةٍ"، ويعتبر سوريا "وطنًا له"، و"أستاذٌ للدراسات السياسية بجامعة غونتيغن في ألمانيا لفترة طويلةٍ"، و"مسلمٌ"، و"إنسانٌ عقلانيٌّ وليس فيلسوفًا أخلاقيًّا"، وأنه كان في شهري آذار ونيسان "أستاذًا في الجامعة الأمريكية في القاهرة".

ينتقد الأستاذ طيبي ما تم تسميته بـ "**سياسة الأبواب المفتوحة**" أو "**سياسة الترحيب باللاجئين**" التي أعلنتها ميركل وحكومتها، على الرغم من أن هذه الأبواب قد أُغلِقت منذ زمنٍ طويلٍ، وبالرغم من أن هذه السياسة لم تعد متبعة منذ الاتفاق، في هذا الشأن، بين تركيا والاتحاد الأوروبي، على الأقل. ولهذا ساورتني الشكوك في ما إذا كان هذا الحوار قد حصل فعلاً منذ فترةٍ قريبةٍ، أم أنه قديمٌ ويُعاد نشره. في كل الأحوال، سأناقش ما جاء في هذا الحوار، بغض النظر عن كونه قد جرى منذ يومٍ، كما يبدو من تاريخ النشر، أو منذ عامٍ.

لَمَ يعتقد الأستاذ طيبي أنه ينبغي، أو بالأحرى يجب، غلق الأبواب في وجه اللاجئين وعدمَ الترحيب بهم؟ في توضيح موقفه، يرى الأستاذ طيبي أن سياسة الأبواب المفتوحة تفتقر تمامًا إلى العقلانية، ويبالغ في التنديد بهذا الغياب للعقلانية لدى ميركل والحكومة الألمانية، لدرجة القول "هناك عقلانية في وطني سوريا أكثر من ألمانيا". فهل يعتقد الأستاذ الطيبي فعلاً بصدق ما قاله؟! وهل المقصود بالعقلانية الموجودة في "وطنه"

(*) نُشِر في: جريدة أبواب، العدد 9، أيلول 2016، ص 20.

سوريا، تلك التي يتسم بها تنظيم الأسد وحكومته؟ من الممكن أن يفهم المرء ذلك، ما دامت المقارنة قد تمت في سياق الحديث عن افتقار سياسة ميركل وحكومتها، في خصوص اللاجئين، للعقلانية. ويتعزز هذا الانطباع، عندما يقوم الأستاذ طيبي بالفصل بين الأخلاق والسياسة، بقوله: إن القضية [قضية اللاجئين و/أو استقبالهم] ليست قضيةً مرتبطةً بالأخلاق بل بالسياسة". ومن الواضح أن تنظيم الأسد هو من أكثر الأنظمة نجاحًا في الفصل بين الأخلاق والسياسة (الداخلية تجاه شعبه خصوصًا).

غريبٌ ومستهجنٌ هذا الفصل بين الأخلاق والسياسة، في قضيةٍ هي من أشد القضايا التي تظهر فيها الصلة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة. ويعلم الأستاذ الطيبي نفسه، بوصفه أستاذًا سابقًا للعلوم السياسية، أن معظم الفلاسفة والمفكرين السياسيين المعاصرين يؤكدون الارتباط الوثيق بين ميداني السياسة والأخلاق، لدرجة أنه أمكن سابقًا، ويمكن حاليًّا، تسمية العلوم الإنسانية والاجتماعية في مجملها – ومن ضمنها علم السياسة – بـ "العلوم الأخلاقية". لا أعتقد أن أستاذ العلوم السياسية يقصد بالفعل ما قاله، وربما كان ذلك التعبير زلة لسانٍ، مثلما هو حال تعبير "وجود عقلانيةٍ في سوريا أكثر من ألمانيا"، ومثلما هو حال الكثير من التعابير الأخرى الواردة في الحوار. إذ يعلم الأستاذ طيبي أن الهدف الأقصى لسياسة أي بلدٍ هي "خير" شعبه، كما يعلم أن القيم الأخلاقية جزءٌ من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي وقعت عليها ألمانيا وغيرها من الدول، والأهم من ذلك أن هذه القيم معتمدة رسميًّا في القانون الأساسي الألماني الذي ينص، على سبيل المثال، في فقرته الأولى: "كرامة الإنسان لا يجوز المساس بها. وباحترامها وصونها تلتزم جميع السلطات في الدولة".

هذا التذكير بتضمن الدستور (أو القانون الأساسي) الألماني نفسه، الذي ينبغي أن تلتزم به الحكومة الألمانية، لقيم أخلاقية، قد يساعد على إقناع الأستاذ طيبي بعدم معقولية فصله المستهجن بين السياسة والأخلاق. ففي هذا الحوار، يبدو الأستاذ طيبي أحيانًا حريصًا على هذا الدستور الألماني ومضامينه، ويظهر ذلك خلال تحذيره من خطر قدوم اللاجئين السيئين: "هناك إسلامويون يأتون إلى هنا ويودون نشر أشياء لا يسمح بها الدستور الألماني". هنا يبدو حرص الأستاذ طيبي على توجيهات أو تعليمات الدستور الألماني واضحًا. لكن هذا الحرص ليس موجودًا دائمًا، لدى الأستاذ طيبي، ولهذا لا يمكن المراهنة على أن يفضي تذكيرنا السابق إلى تغيير وجهة نظر الأستاذ طيبي الذي

يذهب في رفضه لسياسة الترحيب باللاجئين إلى حد عدم الاكتراث بالدستور الألماني نفسه، عندما يكون غير منسجمٍ مع توجهاته المعارضة لسياسة الترحيب باللاجئين. فمن الواضح أن الأستاذ طيبي يرغب في تحديد عدد اللاجئين الذين يتم قبولهم في ألمانيا، على الرغم من أن حكومة ميركل تقول له ولغيره من المطالبين بذلك: "ليس هناك في الدستور الأساسي ما يسمح بتحديد عدد المرحّب بهم من بين اللاجئين. ليس هناك قوانين تنطلق من أرقام ونسب". لكن ذلك لا يقنع الأستاذ طيبي الذي يبدو حريصًا على الدستور الأساسي، فقط، عندما يكون ذلك الدستور مناسبًا لما يريده هو شخصيًّا.

إن فصل السياسة عن الأخلاق، في التعامل مع قضية اللاجئين، لن يفضي إلى اتباع سياسةٍ غير أخلاقيةٍ (أي سياسة لا تستند إلى الأخلاق ولا تتعارض معها بالضرورة)، بل إلى سياسةٍ لا – أخلاقيةٍ، أي سياسةٍ تتناقض مع أبسط الأبجديات الأخلاقية. ولا يبدو معقولاً أو حتى عقلانيًّا المطالبة بهذا الأمر. وقد صدرت العديد من الكتب وأقيمت الكثير من الندوات التي توضح الواجبات الأخلاقية الملزمة سياسيًّا، في التعامل مع اللاجئين.

لكن لَم يذهب الأستاذ طيبي في معاداته لسياسة الترحيب باللاجئين إلى هذا الحد المتطرف الذي يجعله يرى عقلانيةً في سوريا أكثر من ألمانيا، ولا يأبه للدستور الأساسي حين لا يناسبه ما جاء فيه، ويصطنع فصلاً غير موجودٍ بين السياسة والأخلاق، ليس على صعيد الحكومة الألمانية فحسب، بل وعلى صعيده الشخصي أيضًا. فإذا كان الأستاذ طيبي ينتقد ما وصفه بالموقف الأخلاقي لميركل وحكومتها، لأنه يرى أن السياسة منفصلة عن الأخلاق، فما هو موقفه الأخلاقي – بوصفه إنسانًا وليس سياسيًّا – من سياسة الترحيب باللاجئين؟ في الحقيقة يرفض الأستاذ طيبي تبني أي موقفٍ أخلاقيٍّ صريحٍ، في هذا الخصوص، ويتصرف كما ينبغي للسياسي، من وجهة نظره، أن يتصرف. فعند سؤاله: "ألا يجب عليك أن تكون مسرورا بالاستعداد الكبير للألمان باستقبال مواطني بلدك من دون تحديد عددهم؟" يجيب: "أنا إنسانٌ عقلانيٌّ ولست فيلسوفًا أخلاقيًّا...". لا أعرف ما علاقة سعادة الأستاذ طيبي أو تعاسته (وهي موضوع السؤال المطروح) بمسألة كونه أو عدم كونه فيلسوفًا أخلاقيًّا؟! وهل من الضروري أن يكون المرء فيلسوفًا أخلاقيًّا، لكي يتبنى موقفًا أخلاقيًّا؟ ثم هل

ثمة تناقضٌ بين الأخلاق والعقلانية أيضًا من وجهة نظر الأستاذ طيبي، بحيث تكون "عقلانيته" هي التي تقف حائلاً أمام تبني موقفٍ أخلاقيٍّ؟

يبدو أن الأستاذ طيبي يتبنى "أردأ" أشكال العقلانية، التي تظهر مثلاً في نظرية الخيار العقلاني التي لا تستند إلى أي أخلاق في تحديد الفعل العقلاني، وإنما تستند إلى العقل الحسابي والمصلحة الخاصة فقط. فبعيدًا عن حرصه المصطنع على الدستور الأساسي، ومحاولته الاستناد إلى هذا الدستور وإلى الإسلام والفلسفة وأقوال بعض العلماء، يبدو أن موقفه ناتجٌ، بالدرجة الأولى، عن خوفه، بوصفه أجنبيًّا، من أن تؤدي موجة اللجوء إلى الإضرار به شخصيًّا. وهو يقول ذلك صراحةً: "نحن الأجانب الذين يعيشون هنا منذ سنوات طويلة لدينا شعور بالقلق والخوف من أن يصبح المرحّب بهم حاليًا في يومٍ ما نازيين جددًا فيعود علينا ذلك بالشر". هو خائفٌ من الإمكانية الدائمة لـ "سقوط الألمان في سحر التطرف"، وخائفٌ من أن تفضي سياسة الترحيب باللاجئين إلى سقوط الألمان في هذا السحر، فيؤدي ذلك إلى نتائج سلبية عليه، بوصفه "أجنبيًّا"، وفقًا لتعبيره هو نفسه.

كتبت، في مقالٍ سابقٍ، إنّ من الصعب على اللاجئ أن يكون إنسانًا "عاديًّا". فعلى سبيل المثال، عندما يحدث اعتداءٌ أو هجوم إرهابي، يتخذ معظم اللاجئين موقفًا "أنانيًّا" لا يكترث كثيرًا بالضحايا، بقدر اهتمامه بألا يكون الإرهابي منهم وألا ينتج عن هذا الهجوم نتائجُ سلبيةٌ عليهم. وقد أكدت في خاتمة ذلك المقال ضرورة السعي إلى تبني ردود فعلٍ أكثر أخلاقيةً وإنسانيةً، وأن نكون، في ردود فعلنا، بل وفي فعلنا، ناسًا "عاديين و"طبيعيين"، بوصف ذلك شرطًا ضروريًّا لاستعادة إنسانيتنا المسلوبة.

بعد قراءتي لكلام الأستاذ طيبي، بدا لي أن استعادة هذه الإنسانية ليست بالأمر السهل على الإطلاق. إذ يمكن أن نبقى عشرات السنين في ألمانيا ونحن نتصرف بوصفنا أجانب خائفين على أنفسهم من تطرفٍ محتملٍ، يمكن أن يسقط فيه الألمان، غير آبهين فيما إذا كان موقفنا أخلاقيًّا أم لا، وبالنتائج السلبية الممكنة أو المحتملة التي يمكن أن تترتب على موقفنا أو على تبني الآخرين لهذا الموقف. هذه الأنانية النفسية (بوصفها تمحورًا حول الذات) والأنانية الأخلاقية (بوصفها تفضيلاً لخيرنا الأصغر على خير أكبر، أكثر إلحاحًا) هي تشويهٌ لإنسانيتنا، و/أو نتاجٌ لإنسانيتنا المشوّهة، حتى لو اتخذت صيغة العقلانية (المصطنعة) والعلمية (المزعومة).